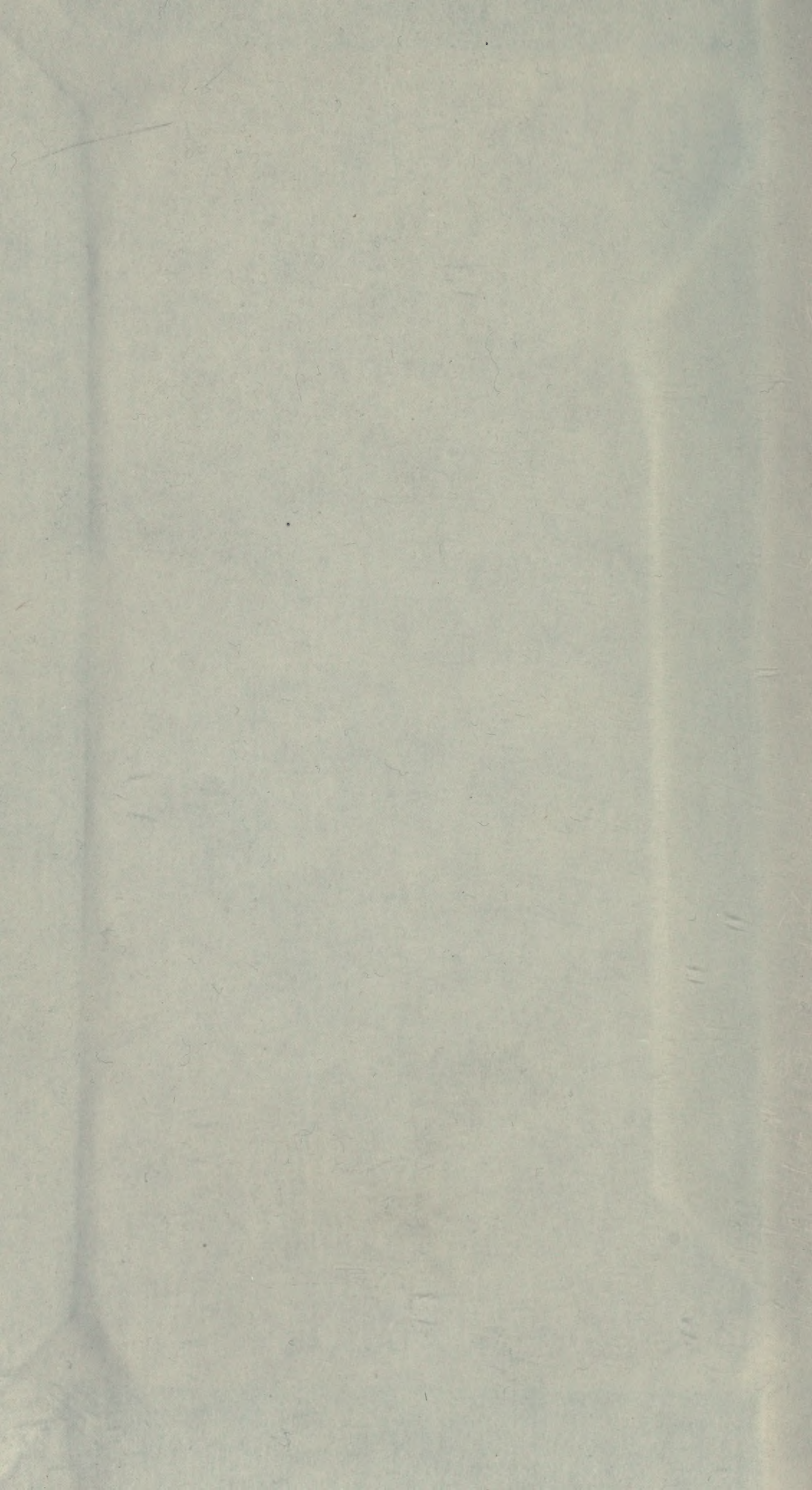
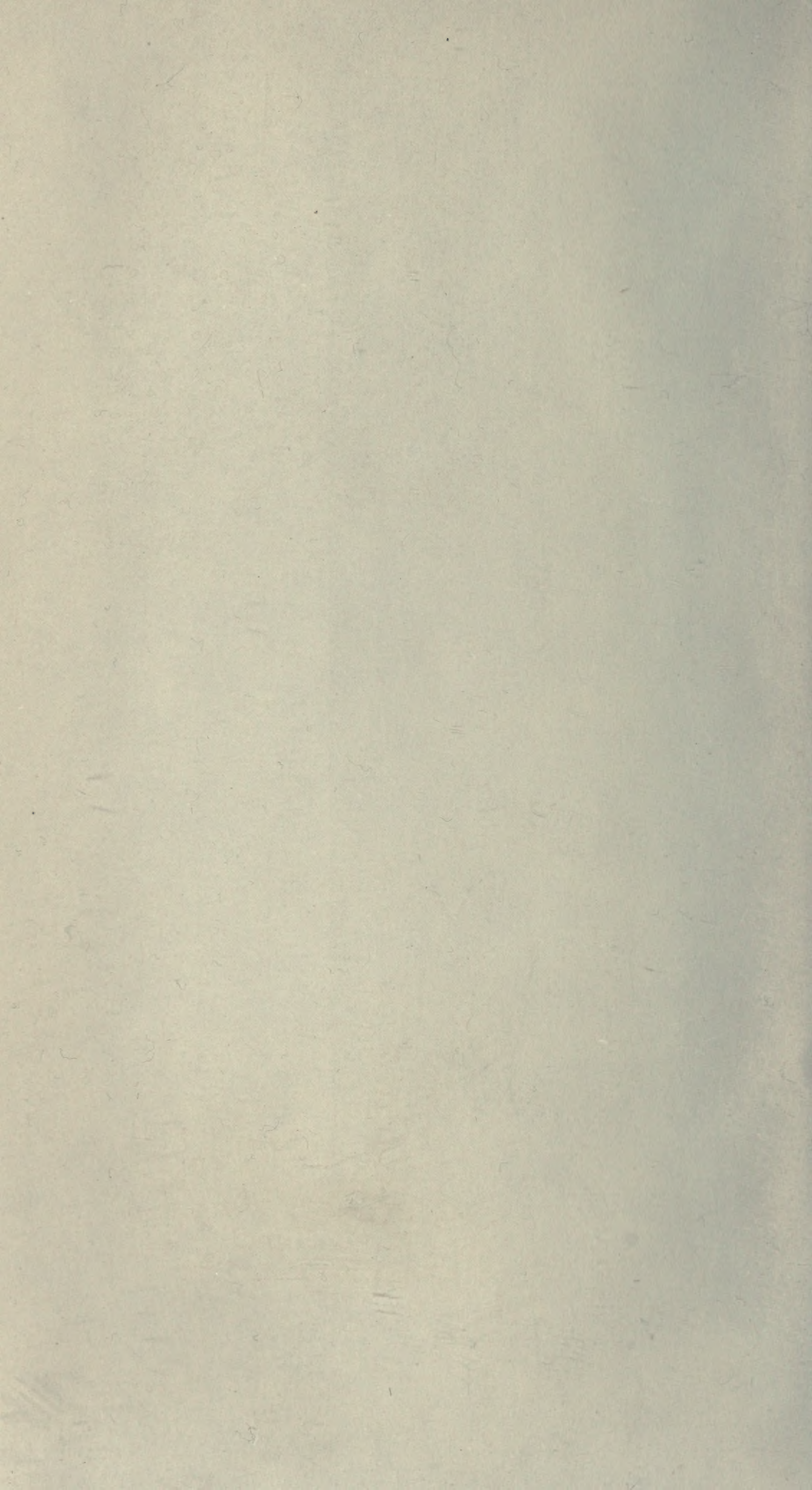












D. Philipp Marheineke's

theologische

Vorlesungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Erster Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1847.

D. Philipp Marheineke's

System der theologischen Moral.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1847.

Vorwort der Herausgeber.

Indem wir hiermit den ersten Band vom literarischen Nachlaß des seligen Marheineke der Oeffentlichkeit übergeben, sind wir dem Publicum gegenüber verpflichtet, Rechenschaft zu geben, theils von unserer Berechtigung zur Herausgabe überhaupt, theils von dem Verfahren, welches wir dabei beobachtet haben und noch ferner zu beobachten gedenken. Obgleich der Verstorbene keinen directen Auftrag zur Herausgabe seines Nachlasses ertheilt hat, so hat er doch für den Fall, daß man nach seinem Tode wünschen sollte, einige von seinen Papieren dem Druck zu übergeben, eine schriftliche Verfügung hinterlassen, durch welche die Veröffentlichung einiger Vorlesungen ausdrücklich genehmigt wird, aber nur derjenigen über die theologische Moral, die Dogmatik, die Symbolik, die Dogmengeschichte und die practische Theologie. Auf den Cyclus dieser Vorlesungen hatte sich Marheineke während der letzten zwanzig Jahre seiner Wirksamkeit an der Berliner Universität fast allein beschränkt, in ihnen daher auch durch wiederholte Bearbeitung, Erweiterung, Umbildung bis in die neueste Zeit herab, die reifste Frucht seiner ganzen theologischen Bildung niedergelegt. Das angegebene Verhältniß des Verfassers zu der jetzt erfolgenden Herausgabe seiner Werke dürfte geeignet seyn, eben sowohl übertriebene Anforderungen und unbillige Urtheile von vorn herein zurückzuweisen, als auch auf der andern Seite die Meinung zu beseitigen, als habe man aus blinder Verehrung des Verstorbenen und in übertriebenem Eifer, wie es wohl sonst geschehen ist, auch solche Arbeiten

ans Licht gezogen, welche der Urheber selbst, wäre er darum befragt, lieber der Vergessenheit übergeben hätte. Marheineke selbst hielt diese Vorlesungen allerdings für würdig, öffentlich bekannt gemacht zu werden; er starb aber mitten in der Umgestaltung und Vervollkommnung derselben, und würde sie bei längerem Leben gewiß noch zurückgehalten und einer höheren Vollendung entgegengeführt haben. Wäre es ihm vergönnt gewesen, sie dem Drucke selbst zu übergeben, was er freilich schwerlich beabsichtigte, so würde er wenigstens an die Form nochmals die Feile angelegt haben. Jedenfalls erhält jedoch das theologische Publicum in diesen Vorlesungen eine sehr werthvolle Ergänzung der früher durch den Verfasser selbst veröffentlichten Werke; Marheineke nimmt in der Geschichte der neuern Theologie einen bedeutenden, ehrenvollen Platz ein, und daß derselbe auch in weiteren Kreisen immer richtiger gewürdigt werde, dazu werden diese Vorlesungen gewiß nicht wenig beitragen. Es bedarf wohl kaum der Versicherung, daß unter den genannten Vorlesungen auch diejenigen, welche mit mehreren von Marheineke selbst herausgegebenen Werken den Gegenstand gemein haben, ein wesentlich ergänzendes, in Inhalt und Form selbständiges und freies Gepräge an sich tragen, da sonst der Verfasser ihren Druck nicht genehmigt haben würde.

Da nun bald nach Marheineke's Tode von mehreren Seiten der lebhafte Wunsch laut wurde, daß die von ihm hinterlassenen literarischen Schätze herausgegeben werden möchten, so konnte die Familie mit gutem Rechte diesem Wunsch bereitwillig entgegenkommen, und es wurde sofort der Druck obiger Vorlesungen in der angegebenen Reihenfolge beschlossen. Herr Commerzienrath Duncker, der vieljährige Freund des Verstorbenen, übernahm den Verlag und versprach, das Werk auch äußerlich würdig auszustatten, ein Versprechen, dessen Erfüllung dieser erste, jetzt erscheinende Band den Lesern selbst beweisen kann.

Von den beiden Herausgebern, denen dieses Geschäft von der Familie übertragen wurde, ehemaligen Schülern und späteren Freunden Marheineke's, war der erstgenannte, als Neffe des Verstorbenen, zunächst verpflichtet und berechtigt, die hinterlassenen Papiere durchzusehen, zu ordnen und druckfertig zu machen; wegen seiner Entfernung vom

Druckorte jedoch und um den Druck des Ganzen durch die Redaction der einzelnen Hefte nicht zu hemmen, schien es zweckmäßig, daß sich ihm noch der zweitgenannte in Berlin wohnhafte Herausgeber anschloß, um den Druck zu überwachen und, wo es nöthig schien, die Arbeit der Redaction zu theilen.

Das Verfahren der Herausgeber war, im Verhältniß zu ähnlichen Redactionen nachgelassener Papiere, sehr erleichtert durch die Art und Weise, wie Marheineke bei seinen Vorträgen zu verfahren pflegte. Er hielt nämlich im strengsten Sinne des Worts Vorlesungen, keine frei gesprochenen Vorträge; auch gab er nicht frei gesprochene Erläuterungen des schriftlich Abgefaßten; sondern Alles, selbst nachträgliche und gelegentliche Bemerkungen, wurde von ihm immer sorgsam aufgezeichnet und dem schriftlichen Zusammenhange des Ganzen eingefügt. Die einzelnen Manuscripte sind daher im Ganzen mit großer Sorgfalt ausgearbeitet, namentlich die Vorlesungen über die theologische Moral und über die Dogmatik bis in die neuesten Phasen ihrer wissenschaftlichen Ausbildung hinein; allein bei allen ist's an der verschiedenartigen Beschaffenheit der einzelnen Blätter und der Handschrift, wie auch an den oft nicht stimmenden Seitenzahlen, deutlich zu sehen, daß sie nach ihrer gegenwärtigen Form, im frischesten Interesse der Fortbildung, aus mehreren Vorlesungen hervorgegangen sind. Ueberdieß sind auch noch in dieser letzten Form der Ausarbeitung, wie sich füglich nicht anders erwarten ließ, oft Veränderungen, Tilgungen, Zusätze angebracht, bald mehr bald weniger im Einklange des Ganzen, und es bedurfte deshalb, um bei der Herausgabe möglichst sicher zu gehen, der Vergleichung treu nachgeschriebener Hefte, durch welche denn auch hin und wieder dem Zusammenhange und leichteren Verständnisse nachgeholfen ist. Indeß die nachfolgende Moral, deren Ausarbeitung sich Marheineke in einer langen Reihe von Jahren bis kurz vor seinem Tode mit besonderer Vorliebe angelegen seyn ließ, ist von ihm selbst so gut wie druckfertig gemacht worden. Die Herausgeber sind auf diese Weise im Stande gewesen, Marheineke's Werk nach Inhalt und Form ohne fremde Zuthat dem Publicum zu übergeben, und haben dieß mit gewissenhafter Treue gethan, auch in

solchen Fällen, wo Inhalt oder Form ihren eigenen Ansichten weniger entsprach und die Versuchung zu einigen Aenderungen nahe lag. Indem wir durch dieses unbefangene und rein objective Verfahren dem Publicum gegenüber bei der Sache ganz in den Hintergrund treten, enthalten wir uns auch billig jedes Urtheils über die durch uns redigirten Vorlesungen, und haben dieselben hier nur in so fern zu vertreten, als es sich um die Authentie und Integrität des Gegebenen handelt.

Der ganze zum Druck bestimmte Nachlaß wird nach unserer Rechnung fünf Bände, aber von ungleicher Stärke, füllen, jeden Band eine Vorlesung. Da der Druck ohne Verzug fortgesetzt wird, so kann das Ganze spätestens bis zur Ostermesse 1848 vollendet seyn. Jedoch bildet jede einzelne Vorlesung ein Ganzes für sich; deshalb ist dem allgemeinen Titel noch ein besonderer für die einzelnen Bände beigefügt, und die Verlagshandlung wird jede Vorlesung auch einzeln ablassen, ohne daß sich der Käufer verpflichtete, das Ganze zu nehmen.

Daß wir diesem ersten Bande des Nachlasses einen kurzen Abriß des Lebensganges Marheineke's vorangeschickt haben, wird hoffentlich den Beifall der Leser finden. Derselbe gründet sich auf Notizen, welche der Verstorbene selbst gelegentlich seiner Familie gegeben hatte, und erschien zuerst in der Form eines Nekrologs (Berliner Vossische Zeitung 10. und 11. Juli 1846.) durch den zweiten Herausgeber, ist hier aber im Einzelnen berichtigt und erweitert wieder abgedruckt.

Mögen denn diese Werke, wie sie in engeren Kreisen durch den mündlichen Vortrag ihres Urhebers bereits eine Reihe von Jahren Erleuchtung und kirchlichen Sinn erweckt und befördert haben, so auch in weiteren Kreisen segensreich wirken, und in dieser vielbewegten Zeit recht Vielen Veranlassung zur tieferen Ergründung der Heilswahrheiten geben!

Greifswalde und Berlin, d. 2. Januar 1847.

Stephan Matthies. Wilhelm Vatke.

Marheineke's Lebensgang.

Philipp Conrad Marheineke wurde geboren zu Hildesheim den 1. Mai 1780. Sein Vater, ein sehr verständiger, biederer Mann, war Senator und Post-Commissair, mit welchen Aemtern sich zugleich die Gerechtsame einer Brauerei und andererseits die Posthalterei und die Bewirthung der Passagiere verband. Seine Mutter, geborne Haburg, war eine intelligente, grundfromme Frau, deren lebhaftes, mitunter ängstlich sorgsames Wesen an dem einfachen, geraden, practischen Sinne des Gatten die heilsamste Ergänzung fand. Beider Eltern Natur, der Mutter Geist und des Vaters Character, ist, wie es scheint, vollkommen ausgeglichen auf den Sohn übergegangen. Nach dem frühen Tode ihres Gatten stand Marheineke's Mutter noch längere Zeit der Gastwirthschaft im Posthause zu Hildesheim vor. Hier lernte sie ein berühmter Zeitgenosse, der Kanzler Niemeyer, auf einer Reise im Jahre 1806 kennen; denn sie ist die glückliche Mutter im Posthause zu Hildesheim, deren Bild er so schön entwarf (Beobachtungen auf Reisen, III, 17.). „Kaum hörte die gefällige Hausfrau, indem sie für unsere kleinen Bedürfnisse sorgte, daß ich ein akademischer Lehrer sey, als sie ihr Glück mit einer rührenden Beredtsamkeit pries,

auch einen Professor zum Sohn zu haben. Ich sehe und höre sie noch, wie sie emsig herbeiholte, was er schon geschrieben, besonders eine Rede — von der sie mir auch ein Exemplar schenkte — rühmend, „die er gehalten, bei der kein Auge trocken geblieben wäre, und was er alles noch leisten werde, und wie gut er sey.“ Ich bin ungewiß, ob sie selbst noch Zeugin der Würden und Ehren gewesen ist, welche dieser hochgeliebte Sohn sich in der Folge auf drei hohen Schulen erworben hat.“ So schrieb Niemeyer im Jahre 1823; Marheineke's Mutter hatte die Freude gehabt, dieß Alles zu erleben, denn sie starb erst 1824, und Marheineke war ein dankbarer Sohn, welcher in Ehrfurcht und Liebe der gescheuten Mutter oft gedachte und sie während der unglücklichen Kriegsjahre, wie die noch erhaltenen Briefe Marheineke's bezeugen, durch Rath und That aufzurichten wußte.

Bis zum Jahre 1798 besuchte Marheineke die Schule zu Hildesheim und zeigte schon früh entschiedene Neigung zum Berufe des Predigers; ihm war es als Knaben am liebsten, wenn er mit anderen Kindern Kirche spielen und dabei als Prediger figuriren konnte; auch auf dem Gymnasium zu Hildesheim zeichnete er sich, wie durch anhaltenden Fleiß und leichte Auffassung, so durch freies Nachdenken und guten Vortrag aus. Kurz vor dem Abgange vom Gymnasium hielt er bei seinem Oheim Marheineke, welcher Prediger zu Immesen in der Nachbarschaft war, die erste Predigt am heiligen Christabend. Hierauf bezog er die Universität Göttingen (1798—1802), damals der Hauptsitz historischer Gelehrsamkeit, wo besonders der große Kirchenhistoriker Planck durch seine geistreichen Vorträge Marheineke fesselte und die Richtung seiner Studien auf diesen Zweig der theologischen Wissenschaft entschied. Außerdem schloß sich Marheineke besonders

an Ammon an, welcher zugleich Universitätsprediger war und die practische Seite in Marheineke's Ausbildung leitete. Die enge Verbindung des gelehrten Theologen und des practischen Geistlichen, welche uns Marheineke in späteren Jahren auf so eigenthümliche Weise darstellt, finden wir dem Keime nach schon in seiner Universitätsperiode. Denn zweimal gewann Marheineke den Preis in den academischen Wettkämpfen und veröffentlichte daneben schon einige Predigten (Predigt über den Ursprung des Bösen, Göttingen 1800. Predigten für gebildete Christen; mit einer Vorrede von Dr. C. F. Ammon, Göttingen 1801.). Das Gebiet der biblischen Exegese und Kritik, obgleich damals in Göttingen durch Eichhorn glänzend vertreten, durchwanderte Marheineke nur nebenbei, ohne von demselben zu eigenen Studien angezogen zu werden; eine Erscheinung, welche sich allerdings hinreichend aus Marheineke's eigenthümlicher Natur, seiner Abneigung gegen die bewegliche Reflexion, gegen das philologische und kritische Detail, seiner Richtung auf das Positive und Practische erklärt, aber nicht ohne Einfluß auf die spätere Gestaltung seiner wissenschaftlichen Theologie geblieben ist.

Im Jahre 1802 verließ Marheineke Göttingen und wurde Hauslehrer bei den Töchtern des Präsidenten von Dewitz auf Milzow bei Neu-Strelitz, eine Familie, deren Liebenswürdigkeit er später noch oft rühmte. Er gab auch hier einige Predigten heraus (Ueber den unvergleichlichen Werth eines veredelten Herzens; eine Confirmationsrede. Neustrelitz 1803. Ueber den sichtbaren Ausdruck der unsichtbaren Seelenwürde. Neu-Brandenburg 1804.), behielt aber immer die academische Laufbahn vor Augen und erhielt zunächst auf dem Grunde seiner Dissertation (Diss. de theologiae moralis saeculi XVII. statu et incrementis, quae philosophorum, qui de jure scripsere,

meritis ceperit. Sect. I. II. Erlangae 1804.) unter dem 23. Juli 1803 das Diplom eines Doctor philosophiae von der Universität Erlangen. Im Jahre 1804 trat er die Stelle eines Repetenten bei der theologischen Facultät in Göttingen an, wurde aber schon den 10. Januar 1805 auf Ammon's Empfehlung zum außerordentl. Prof. der Philosophie und zweiten Universitätsprediger in Erlangen ernannt. Eben dahin war auch sein Beschützer und Freund Ammon berufen mit dem ehrenvollen Auftrage von Seiten der preußischen Regierung, durch Gewinnung tüchtiger Talente den Flor der Universität zu heben. Wir besitzen noch das Antrittsprogramm (Programma aditiale de potiori vi, quam ad commutandam morum disciplinam Christianam exseruit Kantii philosophia practica. Erlangae 1805.) und die Antrittspredigt Marheineke's — (Antrittspredigt zu Erlangen 1805). Das erste größere Werk, welches Marheineke publicirte und in welchem sich sein damaliger theologischer Standpunct am deutlichsten ausspricht, ist seine „Universalhistorie des Christenthums. Grundzüge zu academischen Vorlesungen. Erster Theil. Erlangen 1806." Marheineke wollte der äußerlich historischen, kritischen und pragmatischen Behandlungsweise gegenüber einen höheren Gesichtspunct geltend machen, wie ihn die tiefere Erkenntniß des Wesens der Religion durch Schleiermacher, Schelling, Fichte an die Hand gab. Die Religion offenbart sich im Christenthum entweder als unmittelbare That (in der Andacht, Cultus) oder als Begriff (in der Lehre, Theologie). Sofern das Göttliche in den Begriff tritt, findet eine Trennung zwischen dem Bewußtseyn und dem bewußten Objecte statt, und es ist die Religion nur erkennbar durch die gehörige Ferne. Durch die That hingegen tritt das Uebersinnliche selbst ins Sinnliche ein, wird symbolisch dargestellt und ange-

schaut und vermittelst der Bedeutung in und an dem Sinnlichen erfaßt. „Von diesem Gesichtspuncte aus eröffnet sich über das Feld der Kirchengeschichte hin eine freie, weite und herrliche Aussicht: denn man sieht sogleich von dem ersten Erscheinungspuncte des Christenthums an zwei gewaltige Ströme hinfließen durch die Welt, von denen bald der eine, bald der andere stärker rauschend aus seinen Ufern tritt, oder welche bald ruhig neben einander hinfließen, bald wiederum sich einander durchkreuzen." Dabei neigt sich Marheineke auf die gläubige Seite, z. B. in der Anerkennung der Wunder im Leben Jesu, steht aber in der Entwickelung der Kirchenlehre keinesweges auf Seiten der Orthodoxie, sondern stellt die Religion als unmittelbare That höher. Dem Kundigen leuchtet sogleich ein, wie weit sich Marheineke's späterer Standpunct von dem dieses Jugendversuches unterschied. Aber darin besteht grade der eigenthümliche Vorzug von Marheineke's Entwickelung, daß er keineswegs früh mit sich abschloß, sondern bis in seine reifern Jahre bildungsfähig blieb, den letzten Standpunct aber, welchen er für den wahren erkannte, unerschütterlich festhielt. Jenes Jugendwerk zeigt den Drang des Geistes, eine neue Bahn zu brechen, die verschiedenen Elemente gähren aber noch ohne versöhnt zu seyn, das Allgemeine ist durch das empirische Detail nicht gleichmäßig und consequent durchgeführt, die philosophische Idee selbst abstract gefaßt; daher fühlte auch der Verf. keine Lust zur Fortsetzung. Für uns bleibt es aber ein merkwürdiges Zeugniß der philosophisch gefärbten Denkweise und der ästhetisch-rhetorischen Darstellung der damaligen Entwickelungsperiode. Auch läßt sich darin der Keim der späteren kirchlichen Richtung Marheineke's nicht verkennen. Verdienstlich durch Detailforschung war dagegen Marheineke's Geschichte der christlichen Moral in

den der Reformation zunächst vorangehenden Jahrhunderten. 1. Th. 1806.

Durch seine geistreiche Behandlung der Kirchengeschichte hatte sich indeß Marheineke bald einen Namen gemacht und erhielt bereits im Jahre 1807 den Ruf zum außerordentlichen Professor der Theologie nach Heidelberg; im Jahre 1809 wurde er hier zum Prof. ordin. befördert und verheirathete sich mit der Tochter des Geheimeraths Blum aus Hanau. In Heidelberg herrschte damals ein reges geistiges und wissenschaftliches Streben; die romantische, die speculative und rationalistische Richtung hatten hier bedeutende Vertreter, und die gegenseitige Berührung ging nicht ohne mancherlei Conflicte ab. Daub, Schwartz, de Wette, Creuzer, Görres, Cl. Brentano, A. von Arnim, Bökh, denen sich auch Marheineke anschloß, standen auf der einen Seite, gegenüber der Richtung von J. H. Voß und seinen dortigen Anhängern. Am nächsten stand Marheineke Daub und Creuzer, deren „Studien" er sich seit dem Jahre 1807 als Mitarbeiter anschloß (Ueber den Ursprung und die Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums, in Daub's und Creuzer's Studien, III., 1807. Ueber den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriff, Stud. 1808. Ueber das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung, Studien 1809). Der Einfluß Daub's, der sein dogmatisch-philosophisches Hauptwerk, die Theologumena, bereits 1806 veröffentlicht hatte, auf die fernere Richtung Marheineke's läßt sich am wenigsten verkennen, wirkte aber allmählich und trat erst später ans Licht; damals war Marheineke in historische Studien vertieft und dabei ein großer Verehrer von Jean Paul, den er von Erlangen aus durch Ammon's Vermittelung ken-

nen gelernt hatte und mit dem er auch später in Verbindung blieb. Die Frucht der Heidelberger Studien Marheineke's, abgesehen von einigen Recensionen in den ersten Jahrgängen der Heidelberger Jahrbücher, unter der Signatur Nathanael, bildet das Werk, durch welches Marheineke zuerst berühmt geworden ist, die christliche Symbolik, oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs; nebst einem Abriß der Lehre und Verf. rc. d. übrigen Rel.-Parth. 1. Abth. System des Katholicismus in seiner symbol. Entwickelung. Heidelb. 1810, 2 Bände, 3. Band 1813. Das practische Resultat in Beziehung auf eine Wiedervereinigung der getrennten Partheien zog Marheineke in der kleinen, aus den Studien abgedruckten, Schrift über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung, in Briefen an Planck. Heidelberg 1810. Marheineke war der Erste, welcher die von Planck in einem kurzen Abriß (1796) an die Stelle der älteren Polemik gesetzte neue Wissenschaft der historisch-comparativen Symbolik gelehrt bearbeitete. Seine Darstellung des Katholicismus ist gründlich, unpartheiisch und in jeder Hinsicht vortrefflich, daher auch bis jetzt immer noch das Beste, was auf diesem Felde geleistet worden. Leider hat Marheineke das größere Werk später nicht weiter geführt, sondern nur ein Compendium über das Ganze geliefert. (Institutiones symbolicae, Berolini 1812). Einen ehrenvollen und sehr vortheilhaften Ruf nach dem fernen Königsberg lehnte Marheineke aus Familienrücksichten ab, folgte aber dem nicht minder ehrenvollen Rufe an die jüngst gestiftete Universität Berlin, dem auch de Wette, Böckh und andere Heidelberger Collegen bereits gefolgt waren. Vorher promovirte Marheineke noch rite zum

Doctor theologiae auf dem Grunde einer gelehrten Dissertation über die Geschichte der Abendmahlslehre (Sanct. patrum de praesentia Christi in coena Dom. sententia triplex. Heidelberg. 1811), was um so mehr hervorzuheben ist, je seltener solche Promotionen geworden sind, da diese ursprünglich hohe Würde immer mehr, wie es scheint, nach Gunst und Partheirücksichten verschenkt zu werden pflegt.

Seit dem Frühlinge des Jahres 1811 gehörte Marheineke der Berliner Universität an und nahm lebhaften Antheil an allen das Vaterland (so war er 1813 Hauptmann beim Landsturm), die Kirche und die Universität betreffenden Angelegenheiten. Zweimal war Marheineke Rector der Universität, 1817—18 und 1831—32; außerdem theils als Decan seiner Facultät, theils durch Wahl fast beständig Mitglied des academischen Senats; seit 1820 zugleich Prediger an der Dreifaltigkeitskirche neben Schleiermacher, bei dessen Predigten Marheineke selbst in den früheren Jahren ein fleißiger Zuhörer war; später schienen manche Meinungs-Differenzen, wie sie in den gemeinsamen Berathungen von beiden Seiten sich geltend machten, das collegialische Verhältniß theilweise zu trüben. Vom Staate erhielt Marheineke als Zeichen der Anerkennung 1821 den rothen Adlerorden dritter Klasse, 1831 die Schleife zu demselben, 1835 den Titel eines Ober-Consistorialraths. Aber auch eine Reihe von Leiden traf ihn in Berlin. Vier Kinder verlor er im zartesten Alter, zuletzt 1818 das fünfte und letzte, einen hoffnungsvollen Sohn im achten Lebensjahre. Seine Gattin unterlag dem Grame, bekam die Abzehrung und starb, nachdem sie vergebens das Bad von Ems gebraucht hatte, auf der Rückreise bei ihren Eltern in Hanau. Im Jahre 1824 schloß Marheineke die zweite Ehe mit der Tochter des Kriegsraths Meves aus Berlin

und fand darin, wie in sechs blühenden Kindern, einen Ersatz für die früheren herben Verluste.

Werfen wir nun einen Blick auf die öffentliche Thätigkeit Marheineke's in Berlin, so müssen wir darin zwei Entwickelungsstadien unterscheiden, die Wirksamkeit vor seiner nähern Bekanntschaft mit der Hegel'schen Philosophie und die Wirksamkeit nach derselben; die letztere tritt mit dem Werke: „Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft“ 1827 entschieden hervor. In dem ersten Decennium erlebte und erhöhte Marheineke die Glanzperiode unserer theologischen Facultät; denn damals wirkten zusammen vier berühmte Theologen, wie sie schwerlich sonst jemals vereint wirkten, außer Marheineke Schleiermacher, de Wette (1810 bis 1819), Neander (seit 1813); nur der Letzte ist uns bis jetzt erhalten. Diese Zeit bildete aber keineswegs den Culminationspunct bei Marheineke, weder nach der innern Seite der geistigen Reife, noch nach der äußern des Beifalls und der Anerkennung bei den Studirenden. Marheineke lehrte damals Kirchengeschichte, zuerst allein, später, seitdem Neander nach Berlin gekommen war, abwechselnd mit diesem bis zum Jahre 1819, wo er dieses Gebiet aufgab; außerdem Dogmengeschichte, Symbolik, Kirchenrecht, Geschichte des canonischen Rechts, theologische Encyclopädie, Moral, practische Theologie und Homiletik. Auch als Schriftsteller war Marheineke sehr thätig, und kein Jahr verging, ohne einen neuen Beitrag zur kirchlichen oder theologischen Literatur: 1812 das schon erwähnte Compendium der Symbolik; 1813 Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens; 1814 Predigten, vor verschiedenen Gemeinden in Berlin gehalten; 1815 die treffliche Abhandlung über den religiösen Werth der deutschen Bibelübersetzung Luthers, und eine andere über Pipin; 1817 die Ausgabe

der Articuli Smalcaldici; 1818 fünf Reformationspredigten nebst mehreren anderen Religionsvorträgen. Das Hauptwerk dieses Zeitraums aber, welches Marheineke's Namen über die Gränzen des deutschen Vaterlandes hinaus berühmt gemacht hat, ist seine Geschichte der deutschen Reformation, von welcher 1816 die beiden ersten Bände erschienen, die beiden anderen mit der zweiten Auflage der ersten 1831—34. Es bedarf keiner Characteristik dieses weit verbreiteten und vielbewunderten Werkes; nur an das Eine möchten wir erinnern, daß nämlich ein Werk solcher Art, weniger durch gelehrte Forschung ausgezeichnet als durch Gediegenheit der Gesinnung, religiös-patriotische Begeisterung und kernhafte Darstellung, nicht bloß ein Product der Gelehrsamkeit und Kunst seyn kann, sondern zugleich ein Spiegel des Characters seyn muß. Nur ein so charactervoller Mann, wie Marheineke wirklich war, konnte ein solches Werk hervorbringen; er hat darin seiner idealen Persönlichkeit ein bleibendes Denkmal gestiftet. Daß ein Mann von solcher Gesinnung sich auch für die damals betriebene große Sache der Union der beiden evangelischen Partheien lebhaft interessirte, versteht sich von selbst; nur bedauerte Marheineke später, daß man dabei auf das Dogma zu wenig Rücksicht genommen habe.

Wir müssen jetzt auch der dogmatischen Schriften Marheineke's aus diesem Zeitraume gedenken. Im Jahre 1819 erschienen die Grundlehren der christlichen Dogmatik; 1821 Ottomar, Gespräche über Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade; 1823 das Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens, zum Gebrauche in den oberen Klassen an den Gymnasien. Alle drei Werke, besonders das erste, welches den wissenschaftlichen Boden behaupten wollte, fanden nicht nur geringen Beifall, sondern auch lebhaften Widerspruch. Es ist als ob der Ge-

nius Marheineke's absichtlich auf seinen Entwickelungspfad einige Schatten werfen wollte, um das Licht der folgenden Epoche um so glänzender hervorleuchten zu lassen. Marheineke hatte sich nicht bloß in eine, wenn auch geistreich zurecht gemachte, äußerliche Orthodoxie verloren, sondern auch in trübe theosophische Anschauungen, wie sie auch der damaligen Daubschen Theologie (im Judas Ischarioth) und überhaupt den späteren Schellingianern eigen waren. Aber bei Marheineke, wie auch bei Daub, war es nur eine vorübergehende Engbrüstigkeit; der scharfe Wind ächter Wissenschaft verscheuchte die ungesunden Nebel und ließ beide Männer wieder frei athmen. Natürlich wurden sie deshalb von Solchen, welche sich lieber in jener Atmosphäre bewegen, als wandelbar und unselbständig getadelt; wir können aber darin nur das Zeichen einer ursprünglich gesunden und kräftigen Natur finden, wenn auch in reiferen Jahren eine zu Licht und Freiheit führende Umwandlung der wissenschaftlichen Ueberzeugung eintritt.

Es war Hegels Philosophie, welche diese Veränderung hervorbrachte. Seit Hegels Anwesenheit in Berlin (1818) trat Marheineke zu ihm in ein freundschaftliches Verhältniß, welches dann allmählig einen bedeutenden wissenschaftlichen Einfluß ausüben mußte, wenn sonst Empfänglichkeit vorhanden war. Marheineke hat es oft geäußert, welch anhaltendes, mühsames Studium er den Werken seines großen Freundes gewidmet, wie ohne schwere Arbeit des Geistes die tiefere speculative Wahrheit verborgen bleibe, wie aber auch kein anderes Studium so herrlich belohnt werde. Mit dieser Aneignung der Hegelschen Philosophie trat Marheineke in das zweite Stadium seiner Berliner Wirksamkeit; es war die glücklichste Zeit in seinem Leben. Sein Beifall bei den Studirenden

nahm bedeutend zu; aus fernen Gegenden kamen Jünger nach Berlin, um die speculative Wissenschaft an ihrer Quelle aufzusuchen, immer mehr verbreitete sich der Einfluß derselben über verschiedene Gebiete des Wissens, dehnte sich die Zahl ihrer Vertreter aus. Marheineke lebte der festen Ueberzeugung, daß der wahrhafte Kern der christlichen Religion durch die Form dieser Philosophie nicht verkümmert werde, daß sie vielmehr das einzige Mittel sey, denselben aus seiner Schaale hervorzuziehen. Das ganze Gebiet der Theologie sollte nach ihrer Methode construirt und die bloße Anschauung und Vorstellung in die Form des begreifenden Denkens erhoben werden. In der zweiten ganz umgearbeiteten Auflage seiner Grundlehren der Dogmatik (1827) machte Marheineke den ersten Versuch damit, dann in einer Reihe von Recensionen in den 1827 unter Marheineke's Mitwirkung gestifteten Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik; außerdem in seinen Vorträgen über Dogmatik, Moral, Encyklopädie, Dogmengeschichte, Einleitung in die Dogmatik und Moral und über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, zuletzt auch in den Vorlesungen über practische Theologie, deren Entwurf gedruckt ist (1837). Kraft dieser wissenschaftlichen Form stand Marheineke Schleiermacher in der theologischen Facultät würdig zur Seite, und es herrschte unter den Studirenden, besonders so lange beide gemeinsam wirkten (bis 1834), ein reger wissenschaftlicher Eifer, wirklicher Durst nach höherem Wissen und jugendliche Begeisterung und Unbefangenheit in der Erforschung der Wahrheit. Später hat sich manches geändert, theils durch die innere Entwickelung der Sache, theils durch äußere Umstände. Der erste begeisterte Glaube an die wirklich vollbrachte oder noch zu vollbringende Versöhnung von Glauben und Wissen wurde durch die kritischen Bestrebungen, welche von den Principien

der Hegelschen Philosophie ausgingen, erschüttert; es bildete sich Mistrauen und Unsicherheit, Verketzerung und Verunglimpfung der ganzen speculativen Richtung folgte bald nach. Marheineke selbst, welcher erst in reiferen Jahren das speculative Princip ergriffen, dasselbe mit einem positiven Glaubensgrunde, zuweilen selbst mit den Formeln der Orthodoxie zu vereinigen gewußt hatte, kamen jene negativen Tendenzen unerwartet und unbequem, er sah sich in Einzelheiten selbst veranlaßt, einige Schritte von dem im Jahre 1827 behaupteten Standpuncte rückwärts zu thun; aber vom Strome der Bewegung des speculativen Princips umspült und nach dem innern Drange einer höhern Freiheit und weitern Umsicht, zeigte jetzt Marheineke eine so weitherzige, doch nie characterlose, Liberalität des Urtheils und der Gesinnung, daß ihm fast allgemeine Anerkennung und Verehrung der Gemäßigten zu Theil wurde. Wir brauchen hierbei bloß an Marheineke's Gutachten über die Angelegenheit Bruno Bauer's zu erinnern, welches zugleich Marheineke's spätere Stellung zu der hiesigen theologischen Facultät darlegt. Durch alle Bewegungen und Kämpfe des letzten Decenniums wurde Marheineke's Ueberzeugung von der Wahrheit und Heilsamkeit der Hegelschen Philosophie nicht im mindesten erschüttert; er trat vielmehr als Vertheidiger derselben, besonders Schellings Angriffen gegenüber, auf (Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christl. Theologie. 1842. Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. 1843). Bei dieser Ueberzeugung gereichte es ihm auch zur besondern Freude, an der Herausgabe der hinterlassenen Vorlesungen des von ihm so hoch, vielleicht etwas zu hoch, verehrten Daub Theil zu nehmen. Im Herbst 1837 verweilte er deshalb mehrere Wochen in Heidelberg, um

mit Dittenberger jene Papiere zum Drucke zu ordnen; als sie gedruckt erschienen waren, empfahl er sie dringend seinen Zuhörern und bezog sich darauf häufig bei seinen eigenen Vorträgen.

Wie aber die Speculation Marheineke's eng verwachsen war mit dem kirchlichen Bewußtseyn, und die Verbindung des gelehrten und geistlichen Berufs auch eine gegenseitige Färbung beider Sphären durch einander zur Folge hatte, so widmete Marheineke auch in dieser letzten Periode seines Lebens um nichts weniger den kirchlichen Interessen seine ganze Aufmerksamkeit. Dieß beweisen nicht bloß zahlreiche Predigten (unter denselben besonders auszuzeichnen die im Winter 1838—1839 gehaltenen zur Vertheidigung der evangelischen Kirche gegen die päpstliche), welche in dieser Zeit gedruckt wurden, sondern auch die beiden ausführlichen apologetischen Recensionen, in welchen Marheineke Lehrbegriff und Wesen der evangelischen Kirche gegen katholische Angriffe und Verunglimpfungen vertheidigte (Ueber Dr. Möhlers Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten. 1833. Beleuchtung des Athanasius von J. Görres. 1838). Ueberhaupt war ein Character, wie Marheineke, immer bereit, wo es galt, auf dem Kampfplatze zu erscheinen. So gab er auch bei der Kirchenverfassungs-Frage sein Gutachten ab (Ueber die Reform der Kirche durch den Staat. 1844), und scheute, wo es die Wahrheit galt, kein Ansehen der Person. Selbst das Geschick Caspar Hausers veranlaßte ihn zu einer kleinen anonymen Schrift (Das Leben im Leichentuch. Berlin 1833). Noch während seiner letzten Krankheit veröffentlichte er eine kurze populäre Geschichte der deutschen Reformation (Berlin 1845) mit einem trefflichen, auf die neuesten Zeitbewegungen bezüglichen, Vorworte.

In formeller Hinsicht zeigen die späteren Arbeiten Marheineke's, namentlich die von ihm hinterlassenen Vorlesungen über die theologische Moral und die Dogmatik, einen erfreulichen Fortschritt; der frühere, nicht selten abstract-formelle und steife Vortrag hat darin einem freieren, bewegteren, der allgemeinen Bildung zugänglicheren Platz gemacht. Die Gabe der Popularität war freilich Marheineke, wie er es selbst öfter bedauerte, versagt; eben so die Gabe der freien Rede und eigentlichen Beredtsamkeit, weshalb er sich auf Katheder und Kanzel streng an das Concept hielt (nur etwa bei Gelegenheitsreden davon eine Ausnahme machend), was freilich auf der andern Seite wieder den Vortheil gewährte, daß nur gehörig formulirte und sorgfältig erwogene Gedanken von ihm vorgetragen wurden. Zugleich erklärt es sich aber hieraus, weshalb Marheineke's Wirksamkeit auf der Kanzel der auf dem Katheder nachstand und sich ungeachtet der imponirenden Persönlichkeit, des feierlichen Pathos und der gediegenen Gedanken des Redners nicht gleiche Anerkennung zu verschaffen wußte. Aber auch nach dieser Seite hin milderte sich in den späteren Lebensjahren Marheineke's manches Element, welches früher schroffer hervorgetreten war, und es offenbarte sich auch hier die ungehemmte Fortbildung seiner ganzen Art und Weise, zu seyn und zu wirken.

Marheineke's Character ist in seinen Werken ausgeprägt, so daß es kaum einer weiteren Characteristik bedarf; er war ganz so wie er sich gab, besonders in seinen Vorträgen über die theologische Moral, gediegen, ehrenhaft, offen und zuverlässig, den Freuden des Lebens, soweit sie sich auf strengsittlichem Boden hielten, nicht abgeneigt, aber mäßig und gehalten; dem ferner Stehenden erschien er zuweilen strenge und selbst schroff, dem näher Tretenden aber bei aller Würde und Gemessenheit freundlich und milde,

und von seinen Freunden wurde er gleich verehrt und geliebt. Durch seine freundliche Theilnahme an fremdem Geschick, durch Rath und That hat er sich in den Herzen Mancher, besonders jüngerer Freunde und Schüler, ein bleibendes Gedächtniß gestiftet.

Ein so rastlos thätiger Mann, wie wir Marheineke kennen lernten, mußte es doppelt schwer tragen, als er sich in den letzten Lebensjahren fast zu gänzlicher Unthätigkeit verurtheilt sah. Seit Juni 1844 mußte Marheineke in Folge von Nervenschwäche, Schwindel und Ohnmachten Kanzel und Katheder meiden. Die Badereise nach Pyrmont und Travemünde im Sommer 1844 fruchtete wenig; mehr schien der Aufenthalt auf dem Kreuzberge vor Berlin im Sommer 1845 zu wirken. Schönlein erlaubte im October den Wiederbeginn der Vorlesungen; der Kranke fühlte sich durch die Hoffnung, zu seiner Lieblingsbeschäftigung zurückkehren zu dürfen, wie neu belebt; doch einige Tage vor dem festgesetzten Anfange wurde durch einen Rückfall Alles vereitelt. Das Leiden zog sich durch den Winter fort; mit neuen Hoffnungen zog Marheineke am 9. Mai 1846 zum Kreuzberge hinaus, doch am 31. Mai früh um 6 Uhr, am ersten heiligen Pfingsttage, verschied er, vom Schlage getroffen, in den Armen seiner Gattin, welche ihn mit treuer Liebe und aufopfernder Selbstverleugnung gepflegt hatte. Seine irdische Hülle ruht auf dem Kirchhofe der Dreifaltigkeitsgemeinde vor dem Hallischen Thore, nicht fern von den Gräbern Schleiermachers und v. Altensteins, und wird bald von der vereinten Liebe seiner Freunde und Verehrer durch ein würdiges Denkmal geschmückt werden. — In den Herzen seiner Freunde wie in den Jahrbüchern theologischer Wissenschaft wird Marheineke's Andenken gleich unvergeßlich fortdauern.

Uebersicht des Inhalts.

System der theologischen Moral.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Erster Theil.

Erster Abschnitt.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Zweiter Theil.

Dritter Theil.

Erster Abschnitt.

Einleitung in die Wissenschaft von der christlichen Sittenlehre.

Es ist in dieser Einleitung erstens die Entstehung, zweitens die Aufgabe, drittens Prinzip und Eintheilung dieser Wissenschaft zu betrachten.

Erster Abschnitt.

Entstehung der theologischen Moral.

Zu einer Wissenschaft, wie diese, ist nicht unmittelbar zu gelangen; damit es zu ihr komme, durchläuft ihr Begriff eine lange Reihe von Vermittelungen. Es giebt noch viele andere Mittel und Wege, das Sittliche darzustellen; diese nun sind im Wesentlichen die Kunst, die Religion und die Wissenschaft überhaupt.

1. Die Kunst. Sie hat zu ihrem Material die Natur; aber der Natur als solcher ist der sittliche Geist an und für sich fremd. Die Natur vermag die sittliche Idee nicht; das Gebiet der Freiheit ist der Natur und ihrer Nothwendigkeit absoluterweise verschlossen. Es wird wohl von der Weisheit der Natur geredet, aber nur metonymisch; es wird wohl gesagt: süße heilige Natur, laß mich gehn auf deiner Spur; aber was es auch sey mit der Süßigkeit, mit der Heiligkeit der Natur ist es nichts; Heiligkeit ist allein Prädicat des Geistes, der dann allerdings auch Sinnliches, Materielles weihen und heiligen kann. Ein

Zweck und vollends der sittliche Zweck ist kein von der Natur gewußter oder gesetzter; Zwecke sich zu setzen vermag nur der Geist. Es werden auch wohl von der Thierwelt Tugenden prädicirt, von dem Hund die Treue, von der Ameise der Fleiß u. s. w.; aber das alles ist nur analogisch vom Menschen auf das Thier übertragen, nicht eine sittliche Eigenschaft in diesem selbst. Die Kunst ist die Reproduction der Natur auf dem Wege der Freiheit, und Freiheit ist das Element der Sittlichkeit. Die Kunst aber kann ohne die Natur nichts produciren, und eben das ist das Schwere und Schwierige der Kunst, daß sie es mit einem der sittlichen Idee fremden Stoff, dem sie dieselbe doch gleichsam einzuhauchen hat, also mit einem der Kunst unmittelbar widersprechenden Stoff zu thun hat. Die Kunst ist dieser Kampf des Geistes mit der Natur, die Bewältigung der Materie, die Besiegung großer Hindernisse von Seiten des Stoffes, den sie unter das Gesetz der Schönheit zu beugen und zu bannen hat. Insofern ist alle Aufgabe der Kunst schon an und für sich eine sittliche, indem sie den Zweck hat, sich die Natur zu unterwerfen, sich dieselbe dienstbar zu machen, den Geist in die sinnliche Gestalt und Erscheinung einzuführen oder diese in jenen umzusetzen und zu verwandeln. Noch bestimmter aber ist das einzelne Kunstwerk von einer sittlichen Idee belebt und durchdrungen, wenn es die Tendenz hat, überhaupt den Kampf und Triumph der sittlichen Idee darzustellen. Es unterliegt daher auch, als aus der Freiheit des künstlerischen Geistes entsprungen, einer sittlichen Beurtheilung, fordert gleichsam die Urtheile der Menschen über gut und bös heraus. Alle Kunst birgt in sich einen solchen sittlichen Kern, und je mehr wir uns in ein wirkliches Kunstwerk vertiefen, fördert die sittliche Idee darin sich zu Tage. Nur muß man nicht, wie es häufig geschieht, aus dem Standpunct der Moral Forderungen an ein Kunstwerk machen, welche der Kunst widersprechen und worüber es aufhören müßte, zu seyn, was es ist. So sehr die sittliche Idee ein Kunst-

werk durchdringt, so kann es doch nicht den Zweck der unmittel-
baren Belehrung, Bekehrung und Besserung haben, sondern es
will durch seine unmittelbare Erscheinung und seelenhafte Gestalt
gefallen, unbekümmert um jeden andern Zweck außer ihm. Es
gehen daher Sittenlehrer und Künstler, obwohl von sittlichen Ge-
danken aus, doch ganz verschiedene Wege zu ihrem Zweck, und
es ist unbillig, beide Sphären in einander zu mischen. Es kann
auch der Sittenlehrer mit Kunst zu Werke gehen, aber da ist der
Wahrheit und Sittlichkeit des Gedankens die Kunst und Schön-
heit untergeordnet. Es kann der Künstler mit seinem Werk sich
in sittlichen Gedanken und Zwecken bewegen; aber da bleibt die
Bewegung doch der Kunst, dem Gesetz der Schönheit untergeord-
net. Das Größeste und Höchste aber haben die erreicht, welche
den künstlerischen Gebilden den sittlichen Geist einzuhauchen wuß-
ten, ohne uns merken oder ahnen zu lassen, daß wir uns ganz
auf moralischem Gebiete befanden, oder den sittlichen Kern ihrer
Werke in den magischen Kreis der Kunst einzuhüllen verstanden.
In solcher Weise prediget sich Lebensweisheit und Buße oft aus
einem Kunstwerk, indem die schöne Lehre des Guten sich da in
die freie Anmuth und Lebendigkeit seelenvoller Schönheit kleidet.
So hüllet der Dichter oft den tiefen sittlichen Gedanken, wie
Goethe sagt, in das blühende Gewand der Fabel ein. Unter
den einzelnen Künsten aber ist ein bedeutender Unterschied, je
nachdem sie geeignet sind, sittliche Gedanken und Empfindungen
auszudrücken. Im Kreise der Unbestimmtheit bewegt sich die
Tonkunst; sie hat es selbst nur mit innerlichen Bewegungen, als
Empfindungen, zu thun, wie mit äußerlichen und körperlichen
Bewegungen die Tanzkunst, welche in alten Zeiten selbst ein Be-
standtheil des Gottesdienstes war. Zur Bestimmtheit des Gedan-
kens gelangt die Musik, wo sie Vocalmusik ist und sich das Wort
aneignet als den Ausdruck des Geistes. Noch unmittelbar im
sinnlichen Material hält sich die Bildhauerei, auch wo sie die
Handlung eines Menschen in gediegener Weise darstellt in Erz

oder Marmor. Die Handlung aber hat ihren Rückhalt an der Gesinnung. Die Statue eines großen Feldherrn ist die Erinnerung an seine Heldenthaten, an seine Verdienste ums Vaterland. Auch das Leiden und die Leidenschaft, sofern sie Ausdruck eines Wollens oder Thuns und von sittlichem Gehalt ist, wie der Kampf eines Menschen mit der animalischen Natur, das Ringen mit dem Schmerz, ist Gegenstand der Sculptur z. B. im Laokoon, worüber Lessing gehandelt hat. Im Basrelief macht die Sculptur den Uebergang in die Mahlerei. In dieser nimmt die Kunst auch die Farben zu Hülfe und stellt eine Mehrheit von Handlungen dar, wiewohl nur in einem Moment; die Mahlerei kann in Ansehung des Raumes sich sehr ausdehnen, aber nicht in Ansehung der Zeit, nicht im Nacheinander-Darstellen oder in der Succession, sondern allein in der Gleichzeitigkeit. Die bildende Kunst wird die freie, wenn das natürliche, sinnliche Element ihr nicht mehr unmittelbares Bedürfniß ist und ihr mehr äußerlich wird, wenn die Kunst sich rein auf dem Gebiete des Geistes bewegt, dessen Ausdruck das Wort ist. So ist sie die Poesie, welche weit mehr noch als die bildende Kunst berufen ist, sittliche Ideen darzustellen. Wenn dort noch die That oder Handlung vorzüglich zur Anschauung kam, so hat vielmehr hier die Gesinnung das Uebergewicht. Das Interesse ist ein rein sittliches, sey es daß die sittlichen Verhältnisse im Epos hervortreten, wie Hectors Abschied von der Andromache in der Ilias und die Trauer der Penelope um den Ulysses in der Odyssee, oder die Tragödie die Unverletzlichkeit der sittlichen Mächte darstelle und das Walten der Nemesis, den Kampf der Tugend mit der Leidenschaft und dem Schmerz oder den ungeheuren Untergang der Tugend oder des Lasters. Nicht weniger hat die Comödie ein sittliches Interesse, indem sie die Thorheiten und Gebrechen der Menschen von ihrer lächerlichen Seite darstellt, wie bei den Alten Aristophanes und das Schauspiel der Neuern, welches zuletzt sogar ausdrücklich moralische Zwecke sich vorgesetzt

hatte mit Aufopferung des ästhetischen Zwecks, wie bei Kotzebue und Iffland. Das Moralisiren auf der Schaubühne hat sollen mit dem Predigen und Moralisiren auf der Kanzel gleichen Schritt gehen. Solches beabsichtigte Moralisiren auf dem Theater, wie es der Untergang der Kunst ist, so ist es auch eine Beförderung jeglicher Demoralisation gewesen, eine Verschönerung und Empfehlung des Lasters in verführerischer Gestalt, worin besonders Kotzebue Meister war. An der Seite der reinen Poesie und der poetisch sittlichen Darstellung steht endlich auch der Roman und dessen kürzere Form, die Novelle. Es wird von dem Kunstrichter selbst gefragt, was die darin waltende sittliche Idee sey, z. B. in den Wahlverwandtschaften von Goethe, in denen das sittliche Institut der Ehe es ist, um welches sich da alles bewegt. Den sittlichen Gehalt und Werth jenes Goetheschen Werkes hat neuerlich Roetscher scharfsinnig und geistreich entwickelt. (Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, 2ter Theil.) Tritt die Poesie ausdrücklich und absichtlich in den Dienst der Moral, so kann sie den Zweck zwar in sehr reiner und würdiger Weise verfolgen, aber der Kunstwerth tritt in eben dem Maaß zurück, als ihr der sittliche Zweck der höchste und ausschließliche ist. Dieser wird daher auch als beabsichtigt ausdrücklich angegeben, wie in der Fabel, welche ethische Ideen z. B. in der Thierwelt hypostasirt und die Moral bestimmt ausdrückt, indem es heißt: haec fabula docet oder auch de te narratur fabula. Aesops und Gellerts Fabeln, so beliebt sie bei Kindern sind, befriedigen doch den denkenden Menschen wenig; in Bezug auf diesen heißt es vielmehr, was Goethe in anderer Beziehung sagt: man merkt die Absicht und man ist verstimmt. Viel höher, als die Fabel, steht die Parabel, der es mit der sittlichen Wahrheit heiliger Ernst ist und die das flatternde Gewand der Poesie nur annimmt, um tiefe, sittliche Ideen dem Menschen ans Herz zu legen. Auch sie macht oft ausdrücklich die moralische Anwendung, wie in der wunderschönen Parabel vom barmherzigen Sa=

mariter: so gehe hin und thue desgleichen; oft liegt sie aber auch als durchgängige sittliche Beziehung schon in dem ganzen Verlauf der Erzählung, wie in der schwierigen Parabel vom ungerechten Haushalter; immer aber ist die Belehrung über sittliche Wahrheiten der Hauptgesichtspunct. Im Neuen Testamente hat die Parabel außerdem einen bestimmt orientalischen Character. Was die Fabel und Parabel im Kleinen ist, ist das Lehrgedicht im Großen; eine ausgebreitete, zusammenhängende Darstellung sittlicher Ideen und Verhältnisse in der poetischen Form der Belehrung. Zu seinem Inhalt hat das Lehrgedicht die sittliche Betrachtung und Belehrung, zu seiner Form die Poesie. Zum Lehrgedicht kann sich nur entschließen der Dichter, welcher zugleich Philosoph, oder der Philosoph, welcher zugleich Dichter ist. Wir besitzen allerdings Meisterwerke in dieser Gattung, aus der modernen Zeit; doch will sich der anhaltende Ton der Belehrung und Reflexion nur selten mit der feinen poetischen Form vertragen. Es giebt Wenige, welche Klopstocks Messiade, die jedoch mehr noch ein Epos ist, oder Tiedge's Urania vom Anfang bis zum Ende durchgelesen haben. Mehr Interesse als das ernste erweckt das satyrische Lehrgedicht oder Spottgedicht; dieses kann dann wiederum das strafende seyn, wie bei Juvenal und Persius; es ist darauf angelegt, das Laster zu züchtigen und es in seiner ganzen, abschreckenden Gestalt vor die Seele zu bringen; andererseits das bittere, dem Gelächter preisgebende Spottgedicht. Diese humoristische Ader geht durch alle Werke von Swift und Jean Paul. Der letztere ist einer der züchtigsten Dichter, der dem Gesetz der Sittlichkeit sich stets gehorsam erwiesen hat. Wie nun im strengen Lehrgedicht die Kunst schon ganz an die Seite der Reflexion hinübergeht und sich von dem Gebiet der Poesie entfernt, so verläßt sie dieses Feld gänzlich als die historische Kunst. Da hat sie es aber mehr noch, als in der Poesie, mit sittlichen Gegenständen und Verhältnissen zu thun. So bei den Alten, die auch in diesem Felde das Höchste geleistet haben.

(S. Creuzer über die histor. Kunst der Griechen.) Die Geschichte, dieser große Sittenspiegel, stellt das, was die Poesie nur als die Möglichkeit darstellt, als die Wirklichkeit auf; dieß ist der einfache Unterschied der Poesie und Historie, der zugleich den innern Zusammenhang und die Verwandtschaft beider bezeichnet. Die Geschichte kann zum Gegenstand haben das innere und äußere Leben, den persönlichen Character eines Menschen, so ist sie die Biographie, mittelst derselben sich aber auch erweitern zur Umfassung eines ganzen Volkslebens in seinen Verfassungen und Gesetzen, Sitten und Einrichtungen, so ist sie die Ethnographie, endlich aber auch zum Gegenstand haben die Totalität der Völker, so ist sie die Geschichte der Menschheit, die Universalhistorie. Autobiographien, Selbstbekenntnisse, wie von Augustinus, Rousseau u. a., ferner Briefe, schließen das innere sittliche Leben der handelnden Personen oft belehrend und überraschend auf. Die Gedanken des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen und die Folgen von dem allen sind es, welche in der Geschichte Alles bewegen. Hier ist zu sehen, wie die Nemesis waltet und den Sünder unabwendbar ereilet auf seiner That. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, sagt der Dichter. Ohne die großen sittlichen Ideen ist die Historie nur die trockene Aufzählung von Thatsachen, nur Chronik. Das subjective, psychologische Interesse kommt im Pragmatismus hervor. Dieser ist jedoch noch das Werk der leeren Verständigkeit in der Kategorie der Causalität. Die vernünftige Betrachtung ist die in Ideen, die speculative. Davon ist aber bis jetzt noch wenig gekommen an die Historie. Man hat wohl zu unmittelbar practischen Zwecken häufig die Historie, als Erzählung einzelner, rühmlicher Handlungen benutzt, als eine Moral in Beispielen (von Wagnitz in 6 Bänden). Man kann diese popularpractische Form die paradigmatische nennen. Man bedenkt es zu wenig, daß, wie schon in der Naturgeschichte, so noch weit mehr in der Geist- oder Weltgeschichte, Alles nur That und Gesetz des Geistes ist, in der Geschichte die

des sittlichen Geistes, der nur, was er selber ist, in seinen Thaten vor sich gebracht und verwirklicht hat. Die Geschichte, wie sie das Geschehene ist, beruhet auf der sittlichen Weltordnung, diese aber weiset unmittelbar zurück auf die göttliche Vorsehung, daher ohne Religion die Historie nicht zu behandeln ist. Knüpft die Geschichte nicht an diesen höhern Zusammenhang an, läßt sie an keiner Seite göttliches Recht und Walten eintreten, hat sie es nur mit den Menschen, ihrem Wollen und Thun, und nicht auch mit den weisen und heiligen Gedanken Gottes zu thun, welche sich in der Geschichte realisiren, so ist sie damit eben so sehr, als mit dem äußerlichen Berufen auf Gottes That und Vorsehung zur reinen und vollständigen Darstellung des Sittlichen unzureichend. Dieses geht überhaupt über die Gränzen der Kunst hinaus; denn da ist es immer noch in einem andern, als seinem eigenen Elemente. In diesem ist das Sittliche erst in der Religion.

2. Die Religion. Sie ist, was sie ist, alles nur im Elemente des Geistes und bedarf zu ihrer Wahrheit und Reinheit der Natur und Kunst nicht. Sie kann sich diese zu untergeordneten Stufen machen, über welche sie sich bewegt in der Natur- und Kunstreligion. Aber in ihnen ist sie selbst, ihrem Wesen, Gehalt und Zweck nach, noch nicht offenbar. Für sie als die geoffenbarte, die wahre Religion sind Natur und Kunst nur Voraussetzungen und in Wahrheit nur untergeordnete Stufen der Menschheit in ihr. Die Sittenlehre nun in der geoffenbarten Religion ist zu betrachten in ihrer biblischen Darstellung, in ihren Wirkungen auf die Welt und in ihrer kirchlichen Form.

1) Die biblische Moral. In ihr ist zunächst der Unterschied zwischen der mosaischen und christlichen Religion, und danach hat auch die Sittenlehre einen verschiedenen sittlichen Character. Das Gemeinsame beider ist die Form der Lehre, welche das Zeugniß des Geistes ist. In der Lehre oder als Sittenlehre legt und spricht die Religion ihren sittlichen Geist und Cha-

racter aus. Den reinsten sittlichen Geist athmet die christliche Religion; in der israelitischen ist er noch getrübt theils durch die mangelhafte Erkenntniß Gottes, theils durch den particularistischen Geist des Volkes. In ihr läßt es die Religion noch zu, daß Leidenschaften, wie Zorn und Rache, in Gott gesetzt werden, und alle andern Menschen und Völker sind noch Gegenstände der göttlichen Ungnade und Verwerfung. Der hohe und reine sittliche Geist der christlichen Religion ist von der ganzen Welt anerkannt, wie mannigfaltig auch die Urtheile über das Dogma sind. Seinen letzten Grund hat er aber in der Lehre dieser Religion von der Menschwerdung Gottes. Die christliche Religion ist darin die vollkommen offenbare, daß sie nicht blos das Gesetz als Willen Gottes promulgirt, sondern es auch als das durch Gott, den nicht mehr unbekannten und verborgenen, sondern als durch ihn, als den im Sohn als Vater offenbaren gegeben betrachtet. Im Mosaismus ist Gott nur als der jenseitige, wohl als der höchste Gedanke oder das höchste Wesen, aber nicht auch aus sich hervorgegangen bestimmt; sondern die einzige Vermittelung zwischen Gott und den Menschen ist ein Priester oder Prophet, der auch wohl Mittler ist, wie Moses ausdrücklich genannt und wie Muhamed von seinen Anhängern verehrt ist, aber als solcher ein Mensch im Wesentlichen wie jeder andere. Es bleibt die Decke auf Mosis Augen; das Angesicht Gottes vermag er nicht zu schauen. In dieser Entfernung von dem Menschen ist Gott noch eine furchtbare Macht; er ist der Herr, der Prophet sein Knecht; der Wille des Herrn aber ist der Befehl für den Knecht, und diesen mit Furcht vollziehend ist in dem Knecht weder Liebe noch wahre Kenntniß des Herrn. Göttliche Offenbarung in ihrer Vollkommenheit ist die christliche Religion als Sittenlehre darin, daß in Christo, wie der Unterschied Gottes und des Menschen, so auch der Unterschied des göttlichen und menschlichen Willens aufgehoben, in Christo, wie die göttliche und menschliche Natur, so auch der göttliche und

menschliche Wille eins ist. Der Wille des Vaters ist auch der Wille des Sohnes und umgekehrt. Indem sie von dem Menschen ausgeht, dessen Unterschied vor Gott kein Unterschied ist, so ist seine Gesetzeslehre zugleich die Gottes selbst. In ihm ist Gott nicht hinter dem Menschen zurückgeblieben, wie auch der Sonnenglanz nicht hinter dem Sonnenlicht zurückbleibt, so, daß etwa auch im Christenthum, wie in der vorchristlichen Religion, die Lehre vom Wesen und Willen Gottes eine geheimnißvolle, mysteriöse oder mystische wäre; denn damit wäre sie zugleich für eine in sich unvollkommene Offenbarung und somit für nicht völlig offenbare Religion erklärt. Die christliche Religion und Sittenlehre ist nicht so die geoffenbarte, daß sie nicht auch die vernünftige wäre; nur durch Vernunft ist das Urtheil, daß etwas Offenbarung sei: nur für das Bewußtseyn ist dieselbe. Das Große und Unvergleichliche der christlichen Religion ist, daß in ihr und durch ihren Stifter alles Göttliche menschlich geworden, nicht mehr ein nur jenseitiges, fremdes, entferntes ist. In allen vorchristlichen Religionen ist das Gesetz zwar als Wille Gottes, als göttliches genommen, aber als solches fixirt; es hat nicht die Dialectik des reinen Uebergangs in die menschliche Natur. Dieß konnte nicht anders seyn, so lange der Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur sich noch nicht, wie in der Person Christi, aufgehoben hatte. Im Judaismus ist das unmittelbar göttliche Gesetz noch mit unendlich vielen menschlichen Vorschriften in Bezug auf das häusliche und öffentliche Leben umgeben; es breitet sich daneben noch ein Cerimonialgesetz weitläuftig aus, welches, obgleich in seiner Abzweckung weise und nützlich, doch in sich selbst willkührlich, menschlich erfunden, der Gottheit äußerlicherweise zugeschrieben wird. Von dieser unerträglichen Last hat das Christenthum die Welt befreit. In ihm ist ganz dasselbige gesagt: ob ich sage: das göttliche Gesetz gebietet dieß und das, oder ob ich sage: Vernunft und Freiheit gebieten es. Es ist darin nichts enthalten, was nicht die völlig durchgebildete Ver-

nunft sich selber sagen, was nicht der wahrhaft freie Geist als nothwendig anerkennen müßte. Dieß ist der unendlich menschliche Character der christlichen Sittenlehre; ihr Inhalt ist göttlich, weil er so menschlich ist; er ist so menschlich, weil er der göttliche ist. In dem Sittlichen, wie es Gegenstand der christlichen Sittenlehre ist, kommt das sittliche Bewußtseyn in seiner Wesenheit an den Tag. In Bezug auf das Moralische der christlichen Religion erkennen dieß Vernünftige selbst diejenigen an ihr an, welche zögern, es ebenso von dem Dogmatischen an ihr zu bekennen; daher sie auch Vernunftgebrauch, ja sogar Philosophie zur wissenschaftlichen Erkenntniß der christlichen Moral weit eher zulassen, als zur Dogmatik, in der sie es noch mit Geheimnissen zu thun haben; von moralischen Mysterien aber ist bei ihnen nicht die Rede; an dieser Seite ist ihnen die christliche Religion ganz offenbar, an jener hingegen nicht, da doch ebendieß der Begriff der göttlichen Offenbarung selber ist, daß ihr Inhalt aus der Verborgenheit völlig heraus, auch der menschliche, der an sich vernünftige und deshalb möglicherweise gewußte ist. Allen Bedürfnissen der menschlichen Natur und Vernunft entsprechend ist die christliche Sittenlehre die humanste, dieß auch darum, weil sie das göttliche Gesetz nicht blos als Formel, als Ge- und Verbot, ausspricht, sondern es auch mitten ins Leben hineinstellt; so ist es nicht mehr etwas theoretisches nur und abstractes, sondern durchaus practisches. Es ist mit der christlichen Sittenlehre nicht auf ein neues Moralsystem, nicht auf eine neue Schulweisheit, sondern auf die Wiedergeburt der Welt abgesehen. In diesem Sinne hat Melanchthon (in den locis) mit Recht gesagt, Christus sey nicht gekommen, eine neue Moral zu lehren. Die christliche Sittenlehre kehrt die Seite der Wirklichkeit eben so sehr als die der Wahrheit hervor. Als Wahrheit ist das Gesetz schon vor dem Christenthum vorhanden gewesen und auch gewußt; kein Volk ist, das nicht seinen Gesetzgeber und Sittenvorschriften gehabt hätte; aber weil es noch an der Wirklichkeit

des Guten mangelte, so versteckte sich hinter diesen Mangel auch der Zweifel an der Wahrheit und Nothwendigkeit des Guten, jede Sophisterei des Herzens und die Entschuldigung jeder Sünde. Die Bibel stellt uns überhaupt neben dem Guten das Böse, neben den höchsten Tugenden auch die niedrigsten Laster dar, und das Unsittliche ist da gleichsam die Folie des Sittlichen. Es ist zwar der Bibel, besonders dem Alten Testament, nicht selten der Vorwurf gemacht worden, daß sie nur allzureich sei an Beispielen des Bösen, und den wesentlichen Unterschied des Guten und Bösen nicht selten ganz verschwinden lasse, und allerdings stellt uns das Leben der Erzväter, wie auch selbst Davids, nicht immer eine reine, fleckenlose Sittlichkeit, oft vielmehr die empörendsten Laster dar. Dieß ist nach der Stufe der Sittlichkeit, auf welcher das fleischliche Israel mit seiner Religion stand, zu beurtheilen; es hat ebendeshalb das Alte Testament die Nothwendigkeit des Neuen hinter sich. In den Jüngern Christi zeigt sich schon eine unvergleichbar höhere und reinere Sittlichkeit, obgleich keiner von ihnen ohne Fehler, oder über dem Meister und ihm gleich war. Denn in ihm erst ist die menschliche Sittlichkeit in ihrer höchsten, ja absoluten Vollendung wirklich geworden; er konnte mit Zuversicht selbst seine Feinde fragen: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? An andern Religionsstiftern, an Moses, an Muhamed, findet man auch wohl große Tugenden, aber auch große Fehler. Für das Muster aller Tugend wird Christus selbst von den Aufgeklärten gehalten und Kant nennt ihn selbst den Heiligen des Evangeliums und das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. Aber in Wahrheit übertragen sie nur auf ihn, was sie selbst sittlichgroßes zu denken vermögen; sie machen ihn zu demjenigen, was er ihnen seyn soll; ihm verdankt er es, daß sie so vortheilhaft von ihm denken; aber die Nothwendigkeit seiner sittlichen Vollendung ist damit noch nicht auch als ein in ihm Wirkliches anerkannt. Seine Vollkommenheit ist nur ein von ihnen gemachter Gedanke. Vor der Zeit

des Christenthums blieb an aller Erkenntniß des Gesetzes, des Rechts und der Sittlichkeit diese Abstraction haften, daß es wohl das gedachte Gute und Sittliche sey, aber die Kraft zu dessen Ausführung und Realisirung mangele. Dieser Mangel ist in dem Geiste Jesu Christi, der gleichsehr der Geist der Erkenntniß, als der Kraft und Bewegung ist, vollkommen gehoben. Es kann sich jetzt niemand mehr damit entschuldigen, daß es ihm an der Kraft gebreche, alles Gute zu thun und alles Böse zu lassen; denn in Christo ist nicht nur die menschliche Vollkommenheit in ihrer höchsten Reinheit, sondern auch die Gnade Gottes erschienen, die auch in dem Schwachen mächtig ist, wenn er selber nur aufhört, ihr zu widerstreben. Diese sittliche Kraft, welche vom Geiste Jesu Christi ausgeht, ist die practische Vollendung der christlichen Sittenlehre und kommt aus ihrem Zusammenhange mit der Religion her. In diesem allen zeigt sich wohl, daß die christliche Sittenlehre, Lehre und Leben umschließend, den wesentlichen Character der unendlichen Wahrheit hat, nämlich Allgemeinheit und Nothwendigkeit, daß sie als diese einzelne und bestimmte, zugleich die allgemeine und nothwendige ist. Sie geht den Menschen, als solchen an, abgesehen von Volk und Vaterland, Stand und Lebensalter; sie ist von unendlicher Allgemeinheit. Die Natur des Göttlichen aber ist nicht nur diese Allgemeinheit in aller Vereinzelung und Besonderung, sondern auch die Nothwendigkeit in aller Bewegung, in allem Entstehen und Vergehen, dieß ewige sich Wiedererneuern, der ewig neue Aufgang dieses Sonnenlichtes, die Unzerstörbarkeit dieser Lehre. Dieß zeigt sich an ihr nicht nur, wie sie die Sittenlehre Christi und seiner Apostel, sondern auch zugleich die seiner Gemeinde geworden ist. Das Sittengesetz und die Sittenlehre des Christenthums ist als bestimmend den menschlichen Willen concret und wirklich in der Gemeinde Christi; sie bildet den Staat Gottes, wie Augustinus sie dargestellt hat; sie hat es an dieser Seite mit der Freiheit des Willens, mit der Sittlichkeit der Welt zu thun. Aber

in dieser concreten Wirklichkeit bestimmt das christliche Sittengesetz das Verhalten der Welt nicht blos in der abstracten Form der Lehre, sondern auch des Lebens; so schon in der ersten Gemeinde des Herrn. In ihr pflanzt sich das neue Gebot Christi zunächst in der mündlichen Ueberlieferung Christi und der Apostel, sodann aber auch in schriftlicher Weise fort. Die schriftliche Urkunde der Stiftung der christlichen Religion überhaupt ist auch die Urkunde der durch Christum gegründeten Sittenlehre. Aber hiemit ist sie vom Anfang an zugleich in lebenskräftiger, thatkräftiger Wirksamkeit auf die Welt. Der Welt gegenüber, welche durch das Christenthum wiedergeboren und neugestaltet werden sollte, bestand dasselbe als Lehre und Vorschrift, als sittliche Vollendung und vollkommenes Beispiel — noch abstract. Es ist daher für die Wissenschaft der christlichen Sittenlehre nicht genug, sich nur auf ihr Daseyn in der Bibel zu berufen. Die primitive Gestalt des Christenthums in den Schriften des Neuen Testaments ist nur als der normirende und Alles in sich schließende Anfang des neuen sittlichen Lebens zu betrachten, das in der Kirche erst seine völlige Entwickelung fand, womit es aber noch nicht zur allseitigen Durchdringung der Welt gekommen war. Erst die christliche Sitte, welche durch Unterwerfung unter das neue ethische Princip sich im Lauf der Geschichte in der christlichen Kirche bildete, ist die andere Seite, welche nicht minder, wie die erste, maaßgebend ist für die Wissenschaft. Es wird auch durch die andere Vieles an der ersteren Seite modificirt, wie auch richtig verstanden. Es zeigt sich, daß Vieles von den ethischen Bestimmungen im Neuen Testament nur der damaligen Zeit angehörte, was in der Folge der Zeiten sich ändern mußte, z. B. Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, wie sie Paulus wünschte, oder Anerkennung der Ehe als gut nur um der Unkeuschheit und deren Vermeidung willen. Und die Aenderung ist darum doch, wie die ganze geschichtliche Entwickelung des christlich sittlichen Geistes nur als Wirkung des christlichen Princips anzusehen.

2) Wirkungen der christlichen Moral. Da fällt uns nun zuerst in die Augen, wie der sittliche Geist der christlichen Religion den Glauben der Welt überhaupt verändert und das Unsittliche aus den Religionen der Völker verbannt hat. Man muß nur den Vorzug des Christenthums nicht an der unrechten Seite suchen. Die Deisidämonie des Heiden, wie unsittlich sie war, so war sie doch Unterordnung des Menschen unter die Götter und die Anerkenntniß der Nothwendigkeit, sie zu verehren, somit nicht ohne ein sittliches Verhältniß zu Gott im persönlichen, häuslichen und öffentlichen Leben. Diese Sittlichkeit ist nicht erst durch das Christenthum in der Welt begründet worden. Absoluter Irrthum vermag der heidnische Glaube auch nicht einmal Aberglaube zu seyn. Es ist nicht das Christenthum, sondern der Stolz seiner Bekenner nur, welcher jenes so darstellt, als ob überhaupt mit ihm erst Recht, Pflicht, Gesetz und Sitte in die Welt gekommen wäre. Die Welt war vor Christo nicht absolut ohne Vernunft und Freiheit; diese und was durch sie begründet wird, Recht und Sitte haben ein inneres, wesentliches Verhältniß zur menschlichen Natur. Die Welt, in welche das Christenthum eintrat, bestand in drei Völkern, und sie stellen zugleich die bestimmte, sittliche Weltordnung dar. Diese Völker, das griechische, römische, jüdische, haben alle ihre Gesetzgebung, ihre weisen Gesetzgeber gehabt und lebten in bestimmten Rechten und Sitten. Die römische Gesetzgebung ist noch jetzt berühmt, ebenso die mosaische. Ein anderes ist die Frage, war die Welt auch eine diesen Gesetzen gemäße? Im Allgemeinen ist unverkennbar, daß die in diesen Völkern herrschende Religion selbst in manchen Beziehungen ein Hinderniß reiner Sittlichkeit war. Die öffentliche Religion selbst enthielt der abergläubischen Gebräuche, Opfer und Unsittlichkeiten viele. Unter den heidnischen Völkern herrschte die Vielgötterei, und damit war verbunden mancherlei Unsittlichkeit, den Göttern selbst zugeschrieben. Homer und Hesiod legen den Göttern bei, was schon für den Menschen entehrend und schänd-

lich seyn würde, und schon Cicero bemerkt, statt das Göttliche auf die Menschen zu übertragen, trugen sie ihre Sünden auf die Götter über und erfuhren davon die Rückwirkung. Mit der Einheit Gottes war auch im Judenthum die Heiligkeit Gottes anerkannt; doch Gott auch da noch nicht ohne Leidenschaft, Zorn und Haß, Vorliebe für ein Volk. Der Grund dieser falschen Vorstellungen war bei den Heiden und Juden das einseitige Gefühl der Abhängigkeit, worin keine Freiheit und Liebe aufkommen konnte. Es gründete darin die Furcht, bei den Heiden die vor der Natur, bei den Juden die vor Gott als dem Herrn. Von den heidnischen Religionen, welche Naturkräfte personificirten, konnte mit Recht gesagt werden: timor deos fecit. Im Christenthum war die Abhängigkeit mit der höchsten Freiheit verknüpft. Es befreite die Welt von der kindischen Furcht vor der Natur, wie auch von allem äußerlichen Werkdienst und der Werkheiligkeit nach dem Cerimonialgesetz. Der Heide und Jude konnte besser seyn, als seine Religion; im Christenthum ist dieß unmöglich. Seinen Gottesdienst und dessen sinnlose Gebräuche, Sühnungen und Gebete machte der Heide ab als eine Sache für sich, und kehrte von da ohne Weiteres zu seinen vorigen Lastern zurück. Die Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit der Pharisäer ist bekannt. Von allen diesen Unsittlichkeiten hat die christliche Religion durch ihren reinen, sittlichen Geist die Welt befreit. Dem Gott des Christen ist allein durch die sittliche Gesinnung und That gedient. Der heidnischen Religion fehlte der sittliche Ernst und die sittliche Strenge, wie die bacchantischen Lustbarkeiten, die Tänze beim Gottesdienst beweisen. Das Leben des Heiden war im Ganzen ein heiteres, fröhliches, leichtsinniges. In der jüdischen Religion ist wohl Ernst und Strenge vom Gesetz aus herrschend; aber die Zersplitterung des Gesetzes nicht nur in einzelne Gebote, sondern auch in weitere rituelle Vorschriften, erschlaffte leicht die Gewissenhaftigkeit und den sittlichen Eifer. Von allen diesen Aeußerlichkeiten führte die christliche Religion den Menschen

zurück in sein Inneres, stellte ihn an den Ursprung der Sünde und bewirkte so die Anerkenntniß einer nicht nur persönlichen, sondern auch allgemeinen Sündhaftigkeit, die sich der menschlichen Natur als solcher bemächtiget hat. Von diesem tiefen Sündenelend hat das Heidenthum kaum eine Ahnung. Das Christenthum fing daher seine Wirksamkeit mit der Forderung der Einkehr des Menschen in sich selbst und der gänzlichen Sinnesänderung an und brachte hiedurch einen sittlichen Ernst in die Welt, eine Demuth vor Gott und eine Resignation auf die eigene Kraft, die mit dem Stolz und Vertrauen auf sich selbst im starken Widerspruch stand. Auf diesem Wege bewirkte es die moralische Wiedergeburt der Welt. So, wie der Mensch ist von Natur, kann und soll er nicht seyn, nicht bleiben. Er muß von neuem geboren werden. Den Anfang dieser geistigen Wiedergeburt bezeichnet das große sittliche Institut der Taufe; aber es ist nothwendig, daß er das, was er als an sich seyend anerkannt ist, auch werde; hiezu ist erforderlich die eigene sittliche Thätigkeit und Anstrengung; er soll sich selbst auch zu demjenigen machen, wozu er in Christo berufen ist, einem anderen Menschen, einer neuen Creatur in Christo. Damit nun ist das Christenthum über alle vorchristlichen Religionen hinausgegangen. Denn bis dahin war in der Welt die Tugend die politische, der Staat nicht nur die höchste, sondern auch die einzige sittliche Weltgestalt, von der Alles abhing, die allein Selbständigkeit hatte, und der Unterschied in den Staaten von Griechenland und Rom und selbst von Judäa war zur Zeit der Entstehung des Christenthums nur, daß das römische Reich alle andern, auch das jüdische, in sich vereinigte. Durch das Gesetz hatte der Staat sich in sich geordnet, auch die einzelne Persönlichkeit sich untergeordnet. Ihr natürliches Leben hatten die Bürger als Individuen für sich und waren darin selbständig und sich selbst überlassen. In seiner sittlichen Substanz und Wesenheit war der Einzelne abhängig vom Staat und Zweck jedes Individuums nur, für diesen Zweck, den

Staat, zu seyn. In der hellenischen Tugend aber ist der Staat diese Macht nicht als Gewalt; sondern ebendas war die Freiheit des Bürgers, nur im Staat und für den Staat zu seyn und zu wirken. Kinder wurden den Eltern geboren nur für den Zweck, Glieder des Staates zu seyn, und in dieser Sphäre haben sich in den alten Staaten, in den griechischen Republiken, in Attica, in der römischen unter den Consuln, wie in der mosaischen unter den Richtern, große sittliche Kräfte, erhabene Tugenden entwickelt. Diese läßt auch das Christenthum gelten in dieser bestimmten Sphäre. Was lebendige Theilnahme ist an dem öffentlichen Leben des Volkes und politische Freiheit, kann die Jugend noch jetzt am besten lernen an den großen Anschauungen des classischen Alterthums. Allein war diese sittliche Weltgestalt noch vorhanden zur Zeit des Christenthums und noch in ihrer Blüthe? Wo ist die große hellenische Tugend mit ihren Aufopferungen für den Staat? Griechenlands Größe war längst vorüber, Rom ging seinem Verderben, seiner innern Auflösung rasch entgegen; die vormalige Macht war den gierigen Geiern der Habsucht, der Tyrannei, der bloßen Gewalt zur Beute geworden, Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit an allen Seiten hervorgebrochen. So hatte Griechenland, so auch Judäa sich den Römern überliefert; aus Rom war längst die alte Republik verschwunden, das jüdische Land zu einer römischen Provinz geworden. Der Staat war nicht mehr der allein berechtigte, sondern in die Gewalt der Individuen gerathen; war früher der Einzelne nur Mittel für den Staat, so jetzt der Staat das Mittel für die Leidenschaften der Einzelnen. Aus diesem Untergang der alten Welt ruft das Christenthum eine neue hervor; es geht darauf aus, die alte Welt sittlich umzuschaffen, die sittliche Einseitigkeit, an der sie litt, und worin sie also schon durch sich selbst und ohne das Christenthum zu Grunde ging, aufzuheben. Galt bisher der einzelne Mensch nichts in sich selbst und war der Staat vielmehr Alles in Allem, so trat dem das Christenthum entgegen durch das Prin=

cip von dem unendlichen Werth der Persönlichkeit. Dieß Princip gründete eben darin, daß in der Person Christi Gott selbst ein Mensch geworden war. Hiemit trat die Würde der menschlichen Natur in ein Licht, welches der Welt bis dahin unbekannt gewesen war. Aber nicht minder trat der sittliche Geist des Christenthums auf die Seite des Allgemeinen und gab nicht zu, daß der Staat zum Knecht des Einzelwillens, seiner Begierde und Leidenschaft wurde. War das Individuum so als berechtigte Person, als Zweck anerkannt, so auch der Staat als moralische Person. Indem es aber beiden einen neuen sittlichen Geist einhauchte, bildete es beide von Grund aus um, wie aus folgenden concreteren Bestimmungen näher zu erkennen ist. Durch den sittlichen Geist der christlichen Religion trat das häusliche Leben zunächst in ein ganz anderes Licht. Was man die häusliche Tugend nennt, den christlichen Hausstand, das ist durch das Christenthum so gut wie überhaupt erst in die Welt gekommen. Die Ehe war allerdings auch in der vorchristlichen Welt nicht ohne einen sittlichen Character; sie hat ein inneres Verhältniß im Menschen zur Vernunft und Freiheit und ist dadurch ein Sittliches. Allein die Ehe war bei Griechen und Römern die polygamische; noch Plato billigt sie im fünften Buch seiner Republik, und auch der Jude konnte leicht die Frau entlassen und sich Kebsweiber zulegen. Dieß alles war unvereinbar mit dem christlichen Princip von dem unendlichen Werth der Persönlichkeit. Nicht weniger ward die Auflösung der Ehe durch das Christenthum sehr erschwert. Der Grund dieser Ehre der Frauen liegt im innersten Wesen dieser Religion, welche die physische Schwäche nicht als moralische gelten läßt. Seitdem ein Weib den Heiland der Welt geboren, war das ganze Geschlecht wieder zu Ehren gekommen. Das an sich sittliche Familienleben hatte in der vorchristlichen Welt noch das Unsittliche an ihm selbst, daß das Recht der Eltern über die Kinder ein unbegränztes war. Eine der ärgsten Deformitäten war im römischen Recht

das Sclavenverhältniß der Kinder. Durch die Lehre, daß alle Menschen nicht nur Kinder der Natur, sondern auch Gottes Kinder zu werden berufen sind, hat das Christenthum dieß schmachvolle Verhältniß von Grund aus aufgehoben. Es hat eben so das Gesinde selbst in ein würdiges menschliches Verhältniß zur Herrschaft gesetzt, ja in das Familienleben selbst hineingeflochten. In Griechenland und Rom herrschte auch in diesem Verhältniß die völlige Rechtlosigkeit und Sclaverei. Die christliche Sittenlehre enthält zwar keine bestimmte Erklärung über die Unrechtlichkeit der Sclaverei; sie geht aber aus dem ganzen Geist derselben hervor; so ist die Sclaverei, wo er durchdringt, überall abgeschafft; es ist das Christenthum, welches bis in die neuesten Zeiten herein von England aus durch Tractate mit den großen Mächten an der Abschaffung der Sclaverei gearbeitet hat; so haben die Staaten sich in den Dienst des Christenthums gestellt; denn auch aus ihnen hat die christliche Sittenlehre etwas ganz anderes gemacht, als sie waren in der vorchristlichen Zeit. Wie das häusliche, so ist auch das bürgerliche Leben in der christlichen Welt ein ganz anderes, sittlicheres geworden, wie hoch auch immer die politische Tugend der Alten stand. Der Unterschied ist, daß Niemand durch Natur oder Gewalt, sondern allein mittelst des Gesetzes und der Freiheit in das Unterthanenverhältniß gekommen und es an allen Seiten ein rechtlich bestimmtes ist. Es kann sich ein Jeder seinen Beruf erwählen, und der Staat sorgt nur für die nöthige Vorbereitung dazu. Volksschulen, wie christliche Staaten sie haben, kannte das vorchristliche Alterthum nicht; eben so wenig diese Sorge für die Armen und Kranken. Milde Stiftungen, Armen- und Krankenhäuser, freie Herberge und Gastfreundschaft gegen Fremde sind aus dem Geiste des Christenthums hervorgegangen. Nach Athanasius erregte die Anlage von Krankenhäusern allgemeines Erstaunen unter den Heiden. — Für die christliche Sittlichkeit kommt aber nicht nur in Betracht das häusliche und bürgerliche Leben, sondern auch das

weltbürgerliche. Da zeigt es sich nun als das größte Verdienst des Christenthums, daß es die Volksliebe von allem Völkerhaß befreit und diesen gräulichsten Feind, der die Völker plagt, durch seinen Geist der Liebe entwaffnet hat. Außer dem Staat kann allerdings der Mensch nicht zum wirklichen Menschen werden, und dieß begründet die sittliche Liebe zu demselben in ihm, die Vaterlandsliebe, welche bis zur freien Aufopferung geht fürs Vaterland. Von dieser Tugend hat der christliche Staat nicht weniger große und erhabene Beispiele aufzuweisen, als das Alterthum. Gleichwohl ist dem Christenthum oft vorgeworfen worden, daß es die Vaterlandsliebe nirgends bestimmt eingeschärft habe, ja ihr durch Hinweisung auf ein anderes Leben hinderlich gewesen. So noch Feuerbach. Dieß ist einerseits nichts als Schein, andererseits geht allerdings das Christenthum über die Vaterlandsliebe hinaus. Sie ist das Höchste der bürgerlichen Sittlichkeit, aber nicht die höchste Sittlichkeit selbst. Indem der Christ als Bürger seines Staates sein Volk und Vaterland liebt, ist ihm jedes andere Volk ein Gegenstand seiner Liebe; dieß fordert der universelle Geist des Christenthums, daß die Vaterlandsliebe, wie groß sie sey, doch auch kein Hinderniß sey der Liebe gegen alle andern Völker; die christlich sittliche Thätigkeit für ein bestimmtes Volk ist nicht verknüpft mit Haß gegen alle andern Völker. So ist durch das Christenthum die Vaterlandsliebe nicht erstickt, sondern nur auf eine höhere Stufe erhoben; die politische Tugend des Christen ist zugleich die kosmopolitische. Das Christenthum, indem es zum Staatsbürger bildet, so bildet es zugleich zum Weltbürger. Für dasselbe sind alle Völker nur Ein Volk von Brüdern, und keines soll dem andern gleichgültig, jedes dem andern ein Gegenstand der innigsten Theilnahme und Liebe seyn. Dieß gründet in der christlichen Lehre, daß Gott in Christo kein Volk dem andern vorzieht, sondern wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm. In dieser Gesinnung lehrt das Christenthum, wie in Bezug auf das persönliche, so

auch öffentliche Leben, selbst die Feindesliebe. Diese Tugend widerspricht am meisten den natürlichen Eingebungen des Herzens; denn natürlich ist es nicht, den Feind zu lieben, sondern dazu gehört geistige Selbstüberwindung und moralische Energie. Wie man nun oft der christlichen Sittenlehre daraus einen Vorwurf gemacht hat, daß sie auf die Vaterlandsliebe keinen Werth lege, so hat man eben so ungerecht oft behauptet, sie allein habe die Feindesliebe als nothwendig erkannt und eingeschärft und sie zuerst der Welt verkündigt. Daß es unrecht sey, den Feind zu betrügen, meineidig und wortbrüchig, grausam und hart gegen ihn zu seyn, ist zu allen Zeiten erkannt worden, und darüber finden sich edle Gedanken und Aussprüche bei den Griechen und Römern, wie auch im Alten Testament. Ein anderes aber ist der Gedanke und die Lehre, ein anderes das Leben und die Sitte. Dem Christenthum war es vorbehalten, einerseits diese Tugend in ihrer Nothwendigkeit zur allgemeinen Anerkenntniß zu bringen, andererseits sie selbst auch in das Leben und Verhalten der Menschen und Völker hineinzubringen, so, daß man sie auch wirklich übte und sich von dieser Gesinnung im Leben leiten ließ. Dieß alles mittelst der Lehre, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Der Geist des Judenthums entkräftete dagegen durch sich selbst jede noch so dringende Empfehlung dieser Tugend. Mit der Liebe gegen den Feind strebt der Christ zur Versöhnung hin, wie der Krieg der Völker auf den Frieden ausgeht. Davon ist die Folge gewesen, daß in der christlichen Welt auch die Kriege menschlicher und weniger grausam sind, daß man dem Einzelnen, Machtlosen, Ueberwundenen und Gefangenen Gnade schenkt; kommen aber in der christlichen Welt noch Grausamkeiten der Art vor, wie bei barbarischen Völkern, z. B. den Türken, die dem Gefangenen den Kopf abschneiden, so ist das nicht die Schuld des Christenthums, sondern derer, welche der Stimme des Christenthums kein Gehör geben und sich den Feinden desselben gleichstellen. Seinem bestimmten Geist

und Character gemäß hat das Christenthum das Band der Treue und des Vertrauens um alle Völker gewunden, die sich ihm geöffnet und ergeben haben, und hat dadurch ein Staatensystem, einen Völkerbund und ein Völkerrecht gestiftet, worin die Individualität der Völker oder die Nationalität mit gleicher christlicher Gesinnung zusammen bestehen kann. Dieß hauptsächlich als Folge davon, daß seine Sittenlehre in allen Völkern und für alle die gleiche, die eine und selbige ist. Die Individualität der Völker bestehen lassend tilgt es nur das, was darin der Wahrheit und Liebe widerspricht. Es selbst ist mit seiner Lehre und Sitte unabhängig von jeder besondern nationalen Beschaffenheit und eignet sich doch gleich sehr für alle. Wie selbst die Juden, indem sie in christlichen Staaten, nach christlichen Gesetzen und Sitten leben, unmerklich und selbst bewußtlos immer christlicher werden, so werden auch die Türken, indem sie der Civilisation, dem Völkerrecht und dem Einfluß der christlichen Mächte nicht widerstehen können, allmählich in das Christenthum hineingezogen, und es impft sich ihnen das christliche Princip selbst wider Wissen und Willen ein. Dieß ist die göttliche Macht des Christenthums. Diese Religion hat es von Anfang an erklärt, daß alles Wahre und Gute ein Gemeingut der ganzen Menschheit sey, und die Völker verbunden sind, alles Vortreffliche, was sie hervorbringen in Kunst und Wissenschaft, einander mitzutheilen und dadurch die Menschheit im Ganzen zu fördern. Darin zeigt sich des Christenthums weltbürgerliche Gesinnung, darin hat es den nationalen Egoismus überwunden. Es ist hierin vollkommen entgegengesetzt dem Heidenthum und dessen mannigfaltiger von den einzelnen Völkerschaften abhängiger und damit gänzlich verschmolzener Gestaltung des Cultus, wie auch nicht minder dem Judenthum, welches über seine nationale Schranke und Gränze nur mit Haß und Verachtung hinaussah. Die Stiftung eines heiligen Bundes unter den vorzüglichsten christlichen Potentaten ist dagegen nur der erneuerte Ausdruck und das tiefe Bewußtseyn

dessen, was durch die christliche Religion allen Völkern möglich und mehr oder weniger auch wirklich geworden ist. Die höchste sittliche Weltgestalt und der Inbegriff aller Wirkungen des Christenthums ist die christliche Kirche, sie selbst eine durchaus sittliche Anstalt, ein Institut zu sittlichen Zwecken. Die heidnische Welt, in der die wahre Religion nur in Einzelnen, Weisen und Gerechten existirte und mit ihnen vorüberging, hat keine Kirche; sie ist die Gemeinde der im wahren Glauben lebenden und mit Gott versöhnten. In der israelitischen Welt, obgleich ihrem Wesen nach vorhanden, war sie doch nur noch auf Ein Volk beschränkt. Aber die wesentliche Bestimmung der sittlichen Wahrheit ist, nicht irgend einem einzelnen Menschen oder Volk anzugehören, sondern sich in der ganzen Menschheit auszudehnen. Dieser Zweck ist erreicht in der christlichen Kirche und wird täglich noch mehr erreicht; die christliche Wahrheit muß auch werden, was sie ist, die allgemeine und nothwendige. Jenes Werden ist die Geschichte der christlichen Kirche, ein Werden aus unscheinbarem Keim zur allgemeinen Gestalt der civilisirten Welt, unter allen Hemmungen und Hindernissen. Als eine von diesen ist oft die Hierarchie betrachtet worden, zu welcher die christliche Kirche nur zu bald überging. Aber auch sie ist, weltgeschichtlich betrachtet, eine bedeutende sittliche Macht gewesen. Durch sie entstand eine christliche Weltherrschaft, deren Organe die Priester, die Päpste waren. Der christlichen Religion selbst ist daraus oft ein Vorwurf gemacht worden, und behauptet, es sey mit der Hierarchie lediglich auf schlechte, unsittliche Zwecke abgesehen gewesen, so wie sie selbst aus Lug und Trug hervorgegangen. Eine unpartheiische geschichtliche Betrachtung wird die Nothwendigkeit der Hierarchie für ihre Zeit nicht verkennen, so wie die neue sittliche Macht, welche sich jetzt als römisch geistliche Weltherrschaft an die Stelle der alten römisch weltlichen Weltherrschaft stellte. Rom sollte herrschen, wie früher weltlich, so jetzt geistlich; das war der Gedanke und die Forderung der Welt,

welcher die Hierarchie genügte; so ging sie mit innerer Nothwendigkeit aus dem Geist der Zeit hervor. Nicht weniger sind ihre Verdienste um die Sittigung und Bildung der barbarischen Völker zu vergessen, welche sie zur christlichen Religion führte, und um die neuen Staaten des Abendlandes, welche aus diesem Princip erwuchsen. Viel Arges und Böses ist unter dem Deckmantel der Religion verübt worden; aber die christliche Kirche und was wirklich ihr angehörte, lebte in einem reinen, sittlichen Element. So auch ist es freilich rein das Werk der Hierarchie in ihrem Unterschiede von der christlichen Kirche, daß durch jene auch Glaubens- und Gewissenszwang eingeführt und als ein schweres Joch der Christenheit aufgelegt wurde. Aber eben daran ging die Hierarchie für einen großen Theil der christlichen Welt zu Grunde; es stellte sich in der protestantischen Kirche das wahre, ursprüngliche Christenthum wieder her. Die sittliche Weltgestalt, welche durch die Reformation herbeigeführt wurde, hatte zu ihrem Princip die christliche Freiheit des Glaubens, des Denkens und des Gewissens, und eben damit ein wahrhaft sittliches Princip. Hiedurch ist ein neuer Schwung zu allem Hohen und Vortrefflichen in die Welt gekommen und die erste Reinheit und Freiheit des christlichen Alterthums wieder hergestellt worden. Insbesondere ist durch die Reformation der Staat wieder zu seinem Recht gekommen, welches er an die Hierarchie so gut wie ganz verloren hatte, und dann weiter durch ihn die Freiheit in der Wissenschaft wie in der Religion beschützt und behauptet worden; denn nur auf diesem gesicherten Boden kann alles Wahre und Gute gedeihen; ohne Freiheit keine Wahrheit, keine Sittlichkeit. — Aber auf dem Boden der Kirche hat die christliche Sittenlehre, Sitte und Sittlichkeit zugleich Unterschiede in sich entwickelt und ist in alle Differenz eingegangen; da ist sie eine mannigfaltige und verschiedene geworden, eine Veränderung, in der sie zwar immer noch ein Verhältniß hat und behält zu der Moral in der Bibel, aber zugleich doch eine andere ist, als diese

unmittelbar. Es ist der menschliche Geist, der sich die unmittelbar in der Bibel ihm gegebene, christliche Sittenlehre auch vermittelt und sie auf mancherlei Weise verstanden und verarbeitet hat.

3) Gestalt der biblisch christlichen Moral in der christlichen Kirche. Indem die biblische Sittenlehre aus ihrem Ansichseyn in das Fürsichseyn eingegangen, hat sie die Form der Subjectivität angenommen und ist sich nicht immer in dieser treu geblieben, so, daß ihr absoluter Character darüber oft in Schatten gestellt worden. Die Moral der christlichen Kirche ist wohl keine andere, als die der Bibel. Allein in der christlichen Kirche findet sich das Mannigfaltigste neben einander und in näherer oder weiterer Entfernung von dem christlichen Princip. Die verschiedenen Gestaltungen der christlichen Sittenlehre in der Kirche lassen sich daher füglich nach den Kategorien der Subjectivität darstellen, je nachdem sie nämlich zu ihrer Basis haben entweder das Gefühl und die Sinnlichkeit oder das Gemüth und die Gemüthlichkeit oder den Verstand und die Verständigkeit. Auf der Grundlage des Gefühls und der Sinnlichkeit finden wir den Eudämonismus in der Moral, und in dessen Gefolge den Sensualismus und den Purismus. Auf der Grundlage des Gemüths erhebt sich der Mysticismus in der Moral und im Zuge desselben der Monachismus und Pietismus; auf der Grundlage des Verstandes endlich steht der Rationalismus, und daran knüpft sich der Formalismus und Rigorismus in der Moral.

A. Moral des Gefühls.

a. Der Eudämonismus in der Moral. In der eudämonistischen Sittenlehre wird der Mensch hauptsächlich als der lebende betrachtet, wie er Gefühl der Lust und Unlust und den Trieb hat, jenes zu befriedigen, dieses zu beseitigen. Allein der Mensch, erhaben über das Thier, hat auch Bewußtseyn, Wissen von sich, worin er sich als das Ich von ihm, als dem nur lebenden, unterscheidet. Er kann auch Erfahrungen machen, was

das Thier nicht vermag; denn das Erfahren ist ein Denken; es kommt zur Neigung und Zuneigung zu ihm selbst; so ist die thierische Selbstsucht zur Selbstliebe geworden. Was in der Welt dieser unmittelbar gemäß ist, nimmt der Mensch an, ist ihm angenehm, was mittelbar ihr gemäß ist, heißt nützlich, und so auch, was der Selbstliebe nicht entspricht, nimmt er nicht an, ist ihm unangenehm, was als Mittel ihr nicht gemäß ist, schädlich. So wird die ganze Welt zu einem Mittel für den Zweck seiner selbst. Da er aber mit Andern, welche dieselben Triebe und Neigungen haben, zusammen ist und überhaupt in der Welt der Zufälligkeiten lebt, so ist das Höchste im Eudämonismus die Klugheit, womit er sowohl Andere, als auch die Dinge und Güter dieser Welt zu seinem Nutzen und Vergnügen zu verwenden und selbst das an sich Unangenehme zu seinen Zwecken dienstbar zu machen weiß. Unangenehm ist die Arbeit, aber sie ist Bedingung der Ruhe, des Lebensgenusses und der Bequemlichkeit. Unangenehm ist der Schmerz, aber die Unterwerfung unter denselben kann nothwendig seyn zum Leben und Wohlseyn des Menschen; auch eine bittere Arznei muß er herunterschlucken. Unangenehm endlich ist die Liebe des Nächsten, da jeder sich selbst der nächste ist; aber man kann Anderer nicht entbehren; zur Eigennützigkeit gehört auch eine gewisse Gemeinnützigkeit. Dem Gesetz selbst ist sich zu unterwerfen, weil es die Gränzen der Selbstliebe eines Jeden bestimmt. So dem Gesetz sich fügend ist man der sittliche Mensch. Dieser Eudämonismus, der in die Theorie nur aufnimmt, was von der Natur aus und im Leben des natürlichen Menschen hinreichend in der Praxis ist, kann ein grober und feiner seyn. In jener Gestalt ist er

b. der Sensualismus. Er erhebt das unmittelbare Gefühl zum höchsten Standpunct der Beurtheilung, zum Richter des Sittlichen; das Gefühl aber ist das Allersubjectivste, läßt nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu, die der Gedanke und die Wahrheit hat. Alles Gute ist dem Sensualisten nur ein

Mittel des Lebensgenusses; an und für sich hat das Geistige und Sittliche keinen Werth; Vernunft und alles vernünftige Denken und Wollen ist dem Leben und dessen Genuß untergeordnet. Zu diesem Zweck ist Höflichkeit und Pfiffigkeit, Schmeichelei und Heuchelei höchlich zu empfehlen. So in den Schriften vom Grafen Chesterfield, Knigge (über den Umgang mit Menschen). Die Schottischen Moralisten haben den Sensualismus zum Theil sehr fein und verführerisch ausgebildet. Da er indeß nicht bis zur thierischen Begierde herabsinkt, sondern mit Gedanken, mit Klugheit u. s. f. zu Werke geht, so hat er an dem Denken schon das Gegentheil seines Fühlens und Empfindens, und so ist die weitere Gestalt des Eudämonismus

c. der Purismus. In ihn schlägt der Sensualismus um, wenn sich die Selbstliebe, die in jenem Liebe des sinnlichen Selbstes ist, vergeistigt und zum abstracten Denken wird; das Selbst läßt sich nicht mehr durch seine Triebe, Neigungen und Leidenschaften bestimmen; in dieser Beziehung ist es rein; sondern es läßt sich bestimmen durch das reine Denken und Wollen, ohne doch hiemit den Boden des Eudämonismus zu verlassen. Es zieht das Subject sich aus seiner Sinnlichkeit ganz und gar auf sich selbst zurück; so ist es die reine oder schöne Seele. Hiemit geht es aber zugleich in die nichts wirkende Selbstbeschauung und Selbstbespiegelung zurück. Der Purismus ist dieser reine Selbst- und Seelengenuß, die Schwelgerei in dem (sinnlichen, nur feineren) Aether der Seele, wie sie in der romantischen Zeit zu Anfang dieses Jahrhunderts herrschend war. Indem denn so ein geistiges Element mit dem sinnlichen zusammen ist, wird das Fühlen und Denken wesentlich mystisch. Die christliche Sittenlehre nun ist als solche nicht eudämonistisch, weder sensualistisch noch puristisch. Sie hat in sich keinen Abscheu gegen die menschliche Glückseligkeit; aber sie beschränkt die Pflicht nicht auf die ausschließliche Sorge dafür. Sie lehrt, es soll alles Sinnliche im Gefühl, in den Begierden und Neigungen

dem Geistigen und Vernünftigen des menschlichen Wesens untergeordnet seyn, und nicht als der fleischliche, nicht als der seelische, sondern als der geistige erreicht der Mensch seine wahre Bestimmung. Sie ist nicht eine Moral des Sinnlichgenießenden und sich auf seine Sinnlichkeit beschränkenden Subjects, noch auch der schönen Seele, sondern die Moral für das wirkliche Leben und Handeln. Das Sinnliche mit allen seinen Gefühlen ist ihr nur das Material, welches sittlich zu verarbeiten ist. Es muß der Mensch oft auch sein Leben der Pflicht weihen und aufopfern; dafür ist im Eudämonismus keine Stelle; mit jenem christlichen Gedanken hingegen ist aller Eudämonismus entwurzelt. Die Seligkeit, welche das Christenthum lehrt und von welcher es das Glück abschneidet, ist eine nur durch Erkenntniß und Liebe Gottes zu erlangende; um die sogenannte Glückseligkeit, die ein Zufälliges ist und dem nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit Trachtenden zufallen soll, bekümmert sie sich nicht. Es ist in der neuern Zeit das große Verdienst der Kantischen Philosophie, die eudämonistische Moral in allen Gestalten bekämpft und in ihrer Blöße enthüllt zu haben; sie ist darin vom christlichen Princip geleitet gewesen.

B. Moral des Gemüthes.

a. Der Mysticismus in der Moral. Begriff desselben in der Moral. Er gründet wesentlich im Gemüth, in welchem das Fühlen nicht mehr ist ohne ein Denken, dieses mit jenem zugleich ist. Der Mystiker hat nicht nur Gefühle und Empfindung, sondern auch Gedanken und Wahrheiten; aber beide Seiten sind im Gemüth noch so vereinigt, daß das eine unmittelbar als das andere erscheinen kann. Es hat große, tiefsinnige Mystiker gegeben, welche das Speculativste in dieser Weise ausgesprochen haben, Tauler und Thomas von Kempis, Meister Eckart und Jacob Böhme u. s. f. Man muß davon wohl unterscheiden die schlechte Reflexionsgestalt, welche man den herrschenden Mysti=

cismus nennt, der ein Absolut-unbegreifliches statuirt, was die genannten Virtuosen keineswegs gethan haben. Man kann sehr leicht dazu kommen, das, was man noch nicht begriffen hat, als ein Absolut-unbegreifliches zu qualificiren; die Trägheit des Denkens redet häufig so; doch liegt auch Hochmuth dahinter, nämlich das Bewußtseyn, im Gefühl mehr zu besitzen, als das Denken gewähren kann und das eine dem andern entgegenzusetzen, das eine vom andern auszuschließen, doch dieß Ausschließen selbst durch das Denken zu thun. Der Mystiker hält sich an das Historische und Biblische des Christenthums und erkennt göttliche Offenbarung darin an. Aber er resignirt auf das Denken und Erkennen des Wie. Das Mystische ist die Einheit des Offenbaren und Verborgenen; es spielt das Licht des Gedankens beständig in die Dunkelheit des Gefühls hinein; dieß macht das Helldunkel im Mysticismus aus; es wird an den Geheimnissen als solchen festgehalten. Den Mystiker kann man daran erkennen, daß er es sogar für Frevel und Fürwitz erklärt, das Unbegreifliche begreifen zu wollen. Aber gewiß, ohne alle Erkenntniß wäre der Glaube selbst nichts als Aberglaube, und wenn schon im gewöhnlichen Leben die ignorantia legis bei dem Richter nicht entschuldigt, so wäre das Auferlegen eines göttlichen Gesetzes, welches das noch verborgene und gar unerkennbare wäre, die härteste Sclaverei. Daß eine Schranke sey in der Erkenntniß, kann man selbst nur aus redlich durchgeführter Erkenntniß wissen. Aber auch die Schranke kann nicht erkannt werden für das, was sie ist, ohne darüber hinauszublicken. Was die Vernunft zu erkennen ein dringendes Bedürfniß hat, davon ist in diesem Bedürfniß auch schon die Fähigkeit indicirt, und das hat die Möglichkeit an ihm, gewußt zu werden. Das Vernünftige zu erkennen, von Gott, von des Menschen Bestimmung und Sittlichkeit zu wissen, ist selbst vernünftig; dieß ist das Recht des Gegenstandes eben so sehr, als das Recht des Geistes. Im Gefühl wird die Religion allerdings subjectiv, und das muß sie,

um die innere, lebendige Bewegung, die Seele des sittlichen Lebens zu werden. Aber was als Religion subjectiv oder Gefühl wird, ist an sich kein Gefühl, ist Idee, ist eine Wahrheit, die gedacht, erkannt und als das, was sie ist, gewußt werden kann. Wird vollends die Wahrheit angefochten, verkannt, zum Irrthum verkehrt, wer stellt sie wieder her zu ihrer Reinheit; vermag das der nur Fühlende und jedem nur seine subjectiven Gefühle Präsentirende? Gegen Irrthum und Lüge kann nicht mit Gefühlen gestritten werden; denn das Irren in sittlichen Dingen und vollends das Lügen ist selbst ein Denken, und dem kann nur durch das Denken und Erkennen der Wahrheit begegnet werden. Das Gefühl ist wohl im Gemüth der entfernte Anfang von der Erkenntniß der Wahrheit; aber in der Wissenschaft gilt es nicht, immer nur im Anfang stehen zu bleiben, sondern fortzuschreiten. Das Gefühl, sagt Daub, ist noch gleichsam der die Pflanze verbergende Keim, die noch in ihrer Hülle verborgene Pflanze, das Mysterium der Pflanze; erst das aus dem Gefühl hervorgehende Wahre und Gute hilft aus der Verborgenheit heraus, wie die Pflanze über ihren Keim hinausgeht. Das Gefühl, sagt Hegel, ist an sich wohl das Reichste; aber es ist zugleich das Aermste, und diese Armuth kommt besonders in der Wissenschaft zu Tage, wenn da Gefühle die Erkenntniß ersetzen sollen. Die christliche Religion setzt der Forschung keine Schranken, fordert vielmehr selbst dazu auf. Der offenbaren Religion würde es sehr unangemessen seyn, ihre Geheimnisse für unerkennbare auszugeben. Heißt es daher selbst in der Bibel, dieß und das sei ein Geheimniß, so ist damit auf den unerleuchteten, natürlichen Menschen gezielt, der noch vom Geiste Gottes nichts vernimmt, somit aus ihm noch keine Vernunft hat. Der Vernünftige wird hingegen durch sie selbst angewiesen, ihre Lehren zu prüfen, wozu es nicht kommen kann ohne zu untersuchen und zu erkennen. In Bezug sowohl auf den sinnlichen Menschen als auch auf die Wissenschaft kann man allerdings auch die christliche Sittenlehre

in der Bibel mystisch nennen, sowohl weil sie allerdings darauf ausgeht, auch im Gefühl subjectiv zu werden und so das Leben unmittelbar zu bestimmen, als auch weil sie sich in der Vorstellung haltend die Idee nur zu ihrem Princip, nicht aber den Begriff zu ihrer Bedingung hat. Diejenigen, welche uns in der Wissenschaft und statt derselben nur den historisch referirenden, höchstens mit der nöthigen Auslegung versehenen Bericht über die biblisch-christliche Sittenlehre abstatten, verfahren allerdings sehr mystisch; denn in Bezug auf die Wissenschaft ist alles nicht die Form des Begriffes habende mystisch, wenn es auch äußerlich noch so klar und evident dargelegt ist; nur im Begriff erst ist ihm alle Dunkelheit und Verborgenheit abgestreift. Was an sich selbst eine solche Tiefe hat und in der Idee begründet ist, wie die biblische Moral des Evangeliums, das kann zunächst nicht anders als mystisch erscheinen; so änigmatisch, apophthegmatisch, so aphoristisch kann es nicht sofort in seiner ganzen Tiefe einleuchten, wie denn Christus zuweilen, z. B. dem Nicodemus, das Räthsel von der geistlichen Wiedergeburt zu lösen absichtlich aufgiebt. So kann es nicht anders seyn, es muß diese tiefe, ethische Weisheit dem Einen ein Aergerniß, dem Andern eine Thorheit seyn, somit beiden in ihrer Wahrheit verborgen bleiben. An sich aber entspricht sie schon dem reinen, unbefangenen Sinn, und Christus selbst dankt seinem Vater im Himmel, daß er dieses den weltlich gesinnten Weisen verborgen und den Unmündigen geoffenbaret habe. Hiemit aber verlangt er nicht, daß sie diese Unmündigen bleiben, Kinder an Geist bleiben sollen. Dieß Mysterium und Mysteriöse der christlichen Glaubens- und Lebensweisheit ist dennoch nicht mystisch oder Mysticismus, sofern es auch als jenes schon die Möglichkeit, ja die Forderung enthält des Fortschritts aus der Dunkelheit in das Licht, und in jener Form nur das Mittelglied ist zwischen der Lehre, wie sie sich giebt oder offenbart in ihrer Tiefe, und zwischen ihr, wie sie sich vollständig entwickelt, also, wie sie dort noch in sich ver-

schlossen ist und hier sich völlig aufgeschlossen hat. Den Unmündigen und Unwissenden, welche in Bezug auf die Wissenschaft Laien sind, ist es genug, daß etwas an sich Wahrheit sey; denn so reicht sie hin, um in ihr zu leben und zu handeln, sich von ihr im Leben und Handeln leiten zu lassen. Es kann aber in weiterer Bildung auch das Bedürfniß entstehen, den Grund der Wahrheit zu wissen, sich dieselbe in denkender Erkenntniß zu ermitteln, und dieß ist das Bedürfniß der Wissenschaft, und diese, die nur im Begreifen ist, kann auch nichts mystisches seyn. Das Verfahren aller Mystiker ist nur, daß sie die Mystik der biblischen Sittenlehre, wenn man sie noch so nennen will, als solche festhalten, bei ihr als einer mystischen stehen bleiben, somit der Wissenschaft von ihr entsagen.

b. Der Monachismus. Er ist in der Geschichte der christlichen Sittenlehre unter dem Namen der Mönchsmoral bekannt. Der allgemeine Gedanke des Mönchswesens war, daß ein besonderer Stand in der Christenheit seyn sollte, der in der reinen Innerlichkeit und Selbstbeschauung lebte, der Welt für sich entsagte und sie in sich ganz überwunden hätte. Dieß ist denn die wesentlich mystische Seite des Monachismus. Indem aber durch solche Weltflucht und Weltentsagung ihr selbst, der Welt, ein starkes Gewicht, eine große Bedeutung beigelegt wurde, so geschah, daß sie auch nicht wenig in jenes fromme Interesse hineingezogen und es eben so sehr der Mönche Bestimmung wurde, Wahrheit und Sittlichkeit jenem monachischen Princip gemäß in der Welt zu fördern; welches dann die practische Seite des Mönchslebens war. Nach dieser Seite hin ging der Monachismus aus der Einsamkeit des klösterlichen Lebens in alle Verhältnisse der Welt ein, verschaffte sich eine große Wirksamkeit auf die Familien und Staaten und spielte, wie der Jesuiterorden, auch seine weltliche Rolle, selbst an den Höfen der Fürsten. Das Mönchswesen war ursprünglich eine orientalische Pflanze, die auch anfangs auf abendländischem Boden nicht gedeihen wollte; es

wurde aber bald Consequenz und Regel hineingebracht. Das Gesetz des Mönchslebens ist die sogenannte Regel und die Uebernahme derselben das Gelübde; durch dieses ist der Mönch unauflöslich an seinen Orden geknüpft. Betrachtet man nun das Mönchswesen an sich und in seinem Innern, so kommt vorzüglich und moralischer Weise das Gelübde in Betracht; sieht man aber auf den practischen Einfluß, den das Mönchswesen mit seiner durch die Regel bestimmten Moral auf die Welt ausgeübt hat, so kommt diese seine Moral in ihrer Eigenthümlichkeit in Betracht. So mannigfaltig die Mönchsorden gewesen sind, so war doch das Gleiche das Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armuth. Die wesentliche Bestimmung dieser mönchischen Tugend war, daß ebendarum, weil sie auf einem Gelübde beruhe, also auf einer Gelobung, wozu an und für sich keine Verbindlichkeit statt finde, in der Uebernahme derselben etwas besonders Verdienstliches liege, welches dem ganzen Mönchsstande denn auch einen besondern Schein von Heiligkeit zuziehen konnte. Durch dieses alles nun steht das Mönchswesen mit der christlichen Sittenlehre im offenbaren Widerspruch. Der ursprüngliche Misgriff war, daß man die sogenannten Rathschläge, die consilia evangelica, höher stellte, als das bestimmte Gesetz. Durch die Befolgung von jenen sollte ein höherer Grad von Vollkommenheit und Heiligkeit können errungen werden. Es kommt insonderheit bei den Gelübden, oder der Uebernahme solcher Leistungen, die durch das Gesetz nicht bestimmt sind und wozu also an und für sich keine Verbindlichkeit statt findet, ganz nur auf den Inhalt oder das Object der Handlung an, ob es etwas in sich unbedeutendes ist oder dem ganzen Leben eine veränderte, mit dem allgemeinen Gesetz im Widerspruch stehende Richtung giebt. Der catholische Christ thut in Krankheiten und sonstigen Gefahren das Gelübde, täglich ein Ave Maria mehr zu beten, diesem oder jenem Heiligen an bestimmten Tagen ein Licht anzuzünden, eine Walfahrt nach diesem oder jenem Heili-

genbild oder Gnadenort anzustellen; das mag er thun, wenn es ihm wirklich zur Stärkung in der Frömmigkeit gereicht; dieser Art Gelübde waren schon im Heidenthum üblich, z. B. daß ein Schiffer im Sturm dem Neptun gelobte, wenn er gerettet würde, irgend ein Opfer zu bringen. Wenn aber ein Jüngling oder eine Jungfrau der Welt zu entsagen beschließt und sich aufs ganze Leben dem Kloster weiht, so zerreißen sie zugleich eigenmächtig alle Bande, wodurch sie an die Familie und den Staat durch Gott und die Natur gefesselt sind, zerstören sich ihre übrige moralische Wirksamkeit und geben sich dem Wahn hin, daß dieß ein höherer Grad sittlicher Vollkommenheit sey. Zudem ist es etwas geradezu Unsittliches, eine solche Verbindlichkeit, wozu auf der einen Seite keine Pflicht, auf der andern kein Recht existirt, mittelst eines Gelübdes, welches hier dem Eide gleich steht, zu übernehmen, so, daß man sich eigentlich zu etwas, was man noch gar nicht kennt, verpflichtet und auch noch gar nicht weiß, ob man es nicht früher oder später bereuen und sich ein unrettbar unglückseliges Leben bereiten werde. Wie viele sind nicht als Opfer dieses übereilten Entschlusses gefallen. Betrachtet man vollends die einzelnen Gelübde selbst, so zeigt sich leicht, daß sie etwas mit der christlichen Sittenlehre unvereinbares enthalten. Gehorsam gegen das Gesetz ist wohl allen Menschen Pflicht; aber der Mönch hat blindlings und sclavisch zu gehorchen; alle Prüfung und Untersuchung, alle Erkenntniß der Vernünftigkeit und Nothwendigkeit des Befohlenen ist ausgeschlossen. Der mönchische Gehorsam ist ein von allem übrigen Gehorsam verschiedener; daher er sich auch dem Gehorsam des Staats entziehen kann; der Mönch ist nur seinen Obern untergeben und sie bilden eine aparte Welt für sich. Hiemit kommt das Gesetz ganz auf den Boden der Willkühr und der Gehorsam in die Blindheit und Grundlosigkeit. Ebenso verhält es sich mit dem Gelübde der Keuschheit, welche als Cölibat bestimmt ist. Es ist der Heftigkeit des Naturtriebes die um so größere Resignation

gegenübergestellt und diese dann um so mehr als ein heiliges Werk, als ein hoch verdienstliches angesehen. Davon ist die christliche Sittenlehre weit entfernt. Der Ehrtrieb, der Nahrungstrieb können sich ebensowohl stark äußern, ist darum der Ehre, der Nahrung zu entsagen? Durch jene Entsagung und Selbstverleugnung wird dem sinnlichen Triebe selbst ein unverhältnißmäßiger Werth beigelegt, eine ganz unerhörte Wichtigkeit und Bedeutung gegeben. Das thut die christliche Sittenlehre nicht. Sie erklärt es vielmehr für Pflicht für einen Jeden, in den ehelichen Stand zu treten, wenn seine Verhältnisse es gestatten. Mit dem klösterlichen Leben ist die Ehe allerdings unvereinbar; aber eben daraus geht das Widersinnige der ganzen Institution hervor; um dieser willen ist dem Mönch auch die Ehe an sich verboten, wie wenn sie nicht an sich ein eben so Natürliches als Sittliches wäre. Auch der Apostel, indem er für gewisse so ganz eigenthümliche Zeiten den Rath giebt, ehelos zu bleiben, hat nicht daran gedacht, dieß für etwas Verdienstliches, Heiliges auszugeben. Endlich die Armuth. Es ist nur Princip der Mönchsmoral, die Armuth sey an sich etwas Gott wohlgefälliges, der Arme sey als solcher ein Heiliger. Wie kann man das behaupten? Die biblisch-christliche Sittenlehre weiß nichts davon. Es wird wohl dafür angeführt die Ermahnung Christi an den reichen Jüngling: gieb Alles, was du hast, den Armen. Darin läge aber zunächst nur, der Arme solle nicht arm bleiben, sondern durch die Gaben des andern reich werden; somit liegt in der Armuth an sich kein Verdienst vor Gott. Es liegt aber auch nicht darin, es solle der Mensch, um ein wahrer Jünger Christi zu seyn, alles wegschenken und arm seyn; der Ausspruch ist gar kein Gesetz, sondern nur zur Prüfung der Gesinnung des reichen Jünglings geschehen, ob er wohl dem Christenthum ein Opfer zu bringen fähig sey, oder ihn selbst zu überzeugen, wie weit er noch entfernt davon sey, das Gesetz zu erfüllen, da er nicht einmal von seinen zeitlichen Gütern zu scheiden sich entschließen könne.

Es wird auch wohl die Gütergemeinschaft der ersten Christen dafür angeführt und diese als ein Zustand der Vollkommenheit bewundert. Dieser als ein Beweis der gegenseitigen Liebe allerdings schätzbare Zustand der ersten Christen zu Jerusalem ist in der klösterlichen Gütergemeinschaft und damit verbundenen Armuth des einzelnen Mönchs nachgeahmt worden, hiemit aber auf einen ganz falschen Grund und Boden gekommen; denn die Armuth selbst ist nur eine Illusion, wenn die Klöster die reichsten Gutsbesitzer sind. Es wird wohl auch, wie im Socialismus und Communismus, wie schon im St. Simonismus, als ein hohes Ziel für die Welt und den Staat betrachtet, Gütergemeinschaft einzuführen. In der That ist es aber das an sich Vortrefflichere, daß jeder sich selbst soviel erworben habe, als er besitzt. Der Zustand der Gütergemeinschaft ist ein Zustand der Passivität für den einzelnen, lähmt seine Thätigkeit und ist somit ein Zustand der Unvollkommenheit, der auch aus der ersten Christenzeit bald verschwand, sowie das Gemeindeleben sich ordnete. Der Apostel Paulus hat nirgends in den von ihm gestifteten Christengemeinden Gütergemeinschaft eingeführt. Auch hebt die Forderung sich selbst auf; denn hat der eine soviel als der andere, so giebt es weder Reiche noch Arme und die Armuth hört auf, ein Verdienst zu seyn. — Es wäre nun noch insonderheit des Jesuiterordens zu gedenken, der außerdem, daß er die Mönchsmoral mit allen andern Orden theilt, auch noch durch seine eigenthümliche, weiche, schmiegsame, laxe, zweideutige, unsittliche Sittenlehre so berüchtigt geworden ist. Schon in den jansenistischen Provinzialbriefen ist die jesuitische Moral mit beißendem Spott und dem anmuthigsten Humor gezüchtigt, und noch ganz neuerlich hat Ellendorf ein sehr gelehrtes, instructives Werk darüber herausgegeben. Es giebt keine Schandthat und Schlechtigkeit, welche nicht in den alten, jesuitischen Werken durch feine Distinctionen und Reservationen, durch Berufen auf Lehren eines doctor noster, und durch sophistische Entkräftung aller

Gründe dagegen empfohlen und in ein glänzendes Licht gestellt worden wäre. Der Probabilismus und die mentale Reservation gehören besonders dahin. Es kommt nur darauf an, irgend einen guten Grund, und wäre es auch nur die Autorität eines Theologen für eine Handlung anzuführen, so ist sie erlaubt. Denn obgleich dieß Bewußtseyn nur Probabilität giebt, so kann doch das Gewissen dabei ganz ruhig seyn. Es gehört dahin ferner die berüchtigte Formel der jesuitischen Moral: daß der Zweck die Mittel heilige; der Ausspruch eines Fanatismus, der alle sittlichen Bande und Gemeinschaften als zufällig und als Mittel für sich setzt. Am gefährlichsten ist diese jesuitische Moral dadurch geworden, daß sie sich auch keinesweges nur in den Gränzen der Theorie gehalten, sondern ihre unsittlichen Maximen vielfältig auch in das Leben und die Praxis eingeführt und dadurch die Fundamente der geselligen Ordnung und Sittlichkeit, des Staats und der Kirche erschüttert hat. Das Mönchswesen überhaupt, als eine moralische Institution betrachtet, hat, wie die Hierarchie, seine Zeit gehabt in der Welt. Wie die christliche Kirche von Anfang herein ohne dasselbe bestand, so ist es für einen großen Theil derselben in unserer Zeit so gut wie vergangen; einen Mönch, einen Kapuziner zu sehen, gehört schon zu den Raritäten. Es hat auch seinen wohlthätigen Zweck gehabt und erreicht in seiner Zeit; es ist nicht, wie man oft behauptet hat, zum Betrug der Welt gestiftet worden, noch aus Barbarei, sondern gegen dieselbe hervorgegangen, hat auf die Cultur, nicht nur des Bodens, sondern auch der Wissenschaften, selbst auf die sittliche Cultur der Welt wohlthätig eingewirkt. Zu unsern Zeiten aber ist es zu diesen Zwecken vollkommen überflüssig geworden. Wo es noch herrscht, oder wieder hergestellt worden, wie in Baiern, da muß man zugleich erklären, daß jene Zwecke noch nicht erreicht oder auf andern Wegen nicht zu erreichen sind, was weder für den Staat, noch für das Volk sehr schmeichelhaft ist.

c. Der Pietismus. Er ist eine ganz moderne Erscheinung, vorzüglich in der protestantischen Kirche. Es ist gewiß, daß nach den in ihr herrschenden Gegensätzen Vieles für Pietismus erklärt wird was es nicht ist, und daß auch wahre Frömmigkeit, christliche Pietät leicht in den Ruf des Pietismus gebracht werden kann. Der letztere Ausdruck deutet vielmehr auf eine verzerrte, verfälschte Frömmigkeit hin. Wenn man jede christliche Rechtgläubigkeit mit diesem Namen belegt, so ist das Leichtsinn und Frivolität und kann nur vom Standpunct des vulgären Rationalismus geschehen. Es genügt, ihn hier zu betrachten, wie er sich zur Wissenschaft der christlichen Moral verhält und wie er nach diesen Grundsätzen sich practisch zeigt. Denn dadurch unterscheidet er sich von der Innerlichkeit des Mysticismus, die er theilt, daß er viel auch auf die Aeußerlichkeit hält und auch dafür angesehen seyn will, was er ist: hiemit kehrt sich die Demuth des Mystikers unmittelbar als Stolz des Pietisten heraus. Characteristisch sind in moralischer Beziehung folgende Züge. Zuerst hat der Pietismus mit dem Mysticismus zwar dieß gemein, daß er auf die reine und rechte überlieferte protestantische Kirchenlehre hält, auf den Glauben und die Rechtfertigung durch denselben und den ganzen geschichtlichen Zusammenhang der Lehre. Aber es kommt ihm auch in der Wissenschaft nur auf das Object, nicht darauf an, wie der Gedanke sich dazu verhält und wie es sich im Denken bestimmt. Es soll auch da, in der Wissenschaft, ganz nur bei den Worten, Bildern, Vorstellungen der Bibel bleiben. Es ist die Natur des Pietismus, daß er nicht nur einen Unterschied von Glauben und Wissen, Religion und Theologie nicht anerkennt, sondern auch gegen die Wissenschaft, gegen das Denken in ihr, vollends gegen die Philosophie in ihr, einen unüberwindlichen Verdacht und Argwohn hat und behält. Diese Schwäche zeigt, daß man der eignen Sache nicht sicher ist, und enthält das für den christlichen Glauben nicht sehr ehrenvolle Zeugniß, er möchte oder werde gewiß an jedem Lichtstrahl des Gedankens zu Grunde gehen, er

vermöge nicht vor der Vernunft und Wissenschaft sich zu behaupten und zu rechtfertigen — eine Meinung, worin beide, der Pietismus und Rationalismus mit einander einig sind — daher denn auch die gleiche Feindschaft beider gegen die speculative Theologie. Gegen das Denken, sagt der Pietismus, habe er nichts; aber es soll sich in den gehörigen Schranken und an das Vorgeschriebene, welches das zuvor Geschriebene ist, halten und nicht darüber hinausgehen. Auf ein mäßiges Denken, selbst auf eine mäßige Lehrfreiheit hält er viel; doch über die rechte Mitte, welche die rechte Mittelmäßigkeit ist, soll beides nicht hinausgehen. Er hat die Eitelkeit, das Wissen vom christlichen Glauben als ein eitles zu wissen. Hiemit ist unmittelbar verbunden, daß er, indem er auf einzelne Lehren den stärksten Werth und Nachdruck legt, andere dagegen ganz in Schatten stellt. Die Lehre von der Dreieinigkeit z. B. läßt er wohl stehen, weil sie eine hergebrachte ist; er leugnet sie nicht; aber in seinem Abwenden von ihr, der speculativsten Lehre des Christenthums, ist er ganz nahe dabei, sie zu leugnen; sein Ignoriren derselben ist nicht sehr weit vom Negiren. Ferner, da er sich stets bemüht, das Denken vom Glauben abzuwehren, so kommt er auf diesem Wege leicht zu singulären Vorstellungen von den christlichen Wahrheiten, und für die christliche Lehre streitend streitet er, genau besehen, nur für seine besondern Vorstellungen davon; diese möchte er gern auch Andern aufdringen. Da ihm denn das Substanzielle und Wesentliche des Christenthums leicht aus den Augen verschwindet, so hält er sich sehr bald nur an das Zufällige und Unwesentliche. Der Pietist ist nicht nur ein Geheimnißkrämer, sondern auch ein Kleinigkeitskrämer, besonders in moralischen Dingen. In seiner moralischen Idiosyncrasie und Scrupulosität ist er nicht nur intolerant gegen sich, sondern auch gegen anders Denkende. Er glaubt an die Nichtgleichgültigkeit vieler Dinge, welche an sich als adiaphora in der Moral bestimmt sind. Es ist nichts so gut in der Welt, was nicht zum Schlechten zu misbrauchen wäre;

die subjective Moralität erst macht daraus Alles. So macht nun der Pietist, wie er vieles zu etwas Gutem macht, was es nicht ist, z. B. das Verketzern Andrer, vieles zu unbedingt Schlechtem, was es nicht ist; er macht sich, wenigstens für sich, ein Gewissen aus solchem, was dem einfachen Christen ganz unbedenklich ist. Das Kartenspiel, der Theaterbesuch, in alten Zeiten das Perückentragen und Pudern der Haare sind solche Gegenstände, in welchen der Pietist gar ängstlich ist, indeß er doch in andern, wesentlichen Dingen oft ein sehr weites Gewissen hat. So hält auch Tertullian in seiner Beschränktheit den Kothurn der Alten für gottlos, weil gegen den Spruch: Niemand kann seiner Länge eine Elle zusetzen. Ueberhaupt liebt der Pietismus den frommen Schein bis zur Heuchelei, nach dem Vorbilde der alten Pharisäer, und ist in Bezug auf Andre ungerecht, indem er sie nur vom Standpunct seines individuellen Gefühls, welches als solches ein particulares ist, beurtheilt. Wer sich im Beurtheilen und Behaupten nur auf sein Gefühl beruft und sich stets dahin als in ein unantastbares Heiligthum zurückzieht, mit dem kann man nichts Besseres thun, als ihn allein stehen zu lassen; denn mit einem solchen ist keine vernünftige Verständigung möglich. Der Gedanke hingegen, die gedachte Wahrheit ist nicht die Sache des Einzelnen; damit befindet man sich zugleich auf dem Boden der Gemeinschaft, und auf die erkannte Wahrheit ist auch die christliche Kirche gebaut. Der Pietismus aber muß sich in eben dem Grade, als er dieses ist, aus der Allgemeinheit der christlichen Kirche zurückziehen und auch zum Separatismus werden; sein Interesse ist ein von dem der christlichen Kirche verschiedenes, ein Nebeninteresse, es ist das Interesse der Subjectivität, die der christlichen Lehre ihren bestimmten Beigeschmack giebt und diesen höher hält als sie selbst. Vor der erkannten Wahrheit kann der Mensch nicht sich, nicht seine Liebhabereien und particularen Interessen geltend machen; Vorurtheil und Vorliebe gilt da nichts. Dem Pietismus hingegen, der seine Meinung als ein Apartes

geltend machen will, bleibt nichts übrig, als sich mit andern, wenn auch wenigen, ähnlich Gesinnten zu consöderiren und an die Stelle des öffentlichen Gottesdienstes Conventikel zu setzen oder diese neben jenem einzurichten. Was diese begründet ist das Sympathetische der Gefühle, das gleiche Pathos theilt sich da mit. Allein solche Mittheilung, wie die von Gefühlen, ist eine blos zufällige, keine nothwendige, wie die eines Gedankens. Es ist zufällig, daß eine solche Gesellschaft gleichgestimmter Seelen sich findet oder beisammen ist. Aber nicht zufällig ist, daß die Menschen als denkende und vernünftige sich im Staat, in der Kirche, in der Wissenschaft vereinigen und sich da ihre Erkenntnisse mittheilen. So ist auch alles Conventikelwesen der Pietisten ein zufälliges, ein in der Zeit entstehendes und sich wieder auflösendes, nichts nothwendiges und bleibendes, wie die christliche Kirche und ihr Gottesdienst. Jenes vorziehend geht der Pietismus bewußtlos auch auf die Auflösung der christlichen Kirche aus und befördert die Sectirerei und Zersplitterung in ihr. In dem allen kann die pietistische Moral nicht die der christlichen Kirche seyn.

C. Die Moral des Verstandes.

Der Verstand ist das gegen die Sinnlichkeit und Gemüthlichkeit Höhere; er ist die Vernunft selbst, nur in der Abstraction. Sofern nun das Sittliche das Vernünftige ist, ist es auch das Verständige. In allem sittlichen Handeln ist nothwendig ein Denken; sofern jedoch dieß verständige Denken sich nur in sich reflectirt, ist es der abstracte Verstand. Auch er hat mehrere Denkarten in der Moral hervorgebracht.

a. Der Rationalismus in der Moral. Mit ihm ist es, wie mit seinem Gegentheil, dem Pietismus; Viele gebrauchen das Wort, ohne den wahren Sinn davon zu wissen. Das Vernünftige ist das die Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu seinen beiden Momenten Habende; es selbst ist die Einheit beider. Allein die Vernunft so, wie sie im Rationalismus, diesem bestimm-

ten System der Zeit, in der christlichen Dogmatik und Moral zum Vorschein gekommen, ist nichts anderes und nichts weiter, als abstracter Verstand. In der Kantischen Philosophie und ihrer Critik der practischen Vernunft insonderheit, als demjenigen System, nach welchem die rationalistische Moral auch in der Theologie sich durchgängig gebildet hat, wird durch Abstraction von dem Einzelnen und Besondern, indem dergleichen auch ein blos Zufälliges seyn kann, der Begriff des absolut Nothwendigen als des einen Moments alles Vernünftigen gewonnen, und andrerseits durch Abstraction von allem Bedingten, allen Bedingungen als blos äußerlichen der Begriff des Allgemeinen, als des andern Moments alles Vernünftigen bestimmt; in beiden ist diese Moral die reine Abstraction von aller Wirklichkeit; sie hält und behauptet sich allein im reinen Denken. Es muß aber nothwendig auch die Frage entstehen: worin hat die Vernunft nicht nur ihre Wahrheit, sondern auch ihre Wirklichkeit? Nur in einem abstracten Gedanken von dieser gewiß nicht; denn was nur darin Wirklichkeit hat, ist selbst kein Wirkliches, ist nur ein Gedachtes. Vielmehr gerade in demjenigen, von welchem abstrahirt wurde, dem sittlichen Leben, dem Staat ꝛc. hat sie Wirklichkeit. Die christliche Moral nun, ob sie zwar durch und durch vernünftig ist, ist doch nicht diese rationalistische, abstracte. Das Rationale in ihr steht unendlich höher, als dieses Rationalistische, wie schon aus dem Verhalten des letztern gegen die Offenbarung erhellt. Es hat nämlich und behält in sich einen Gegensatz zu dem Geoffenbarten; das Rationalistische vermag diesen Gegensatz, auch wenn es ihn äußerlich aufhebt, dennoch innerlich nicht zu überwinden. So kann es auch die christliche Moral wohl als ein bedingt und äußerlich Nothwendiges, d. h. als ein Nützliches, Zeitgemäßes ansehen, und die rationalistische Moral der Neuern hat sich darin viel Mühe gegeben, diese Nützlichkeit, Zeitgemäßheit der biblischen Sittenlehre darzuthun. Das ist aber noch wenig und kaum mehr, als der Versuch, das Christenthum mit seiner Sit-

tenlehre zu entschuldigen; das wahrhaft Sittliche der christlichen Moral ist darüber hinaus, nur dieses Zeitgemäße, Nützliche zu seyn; ihre Wahrheit ist vielmehr die innere, absolute Nothwendigkeit, und sie zu erkennen, daran reicht der Rationalismus nicht heran. Ferner ist, daß die Moral überhaupt vernünftig sey, sehr wenig gesagt; es gilt das von allen andern Wissenschaften, selbst von den Naturwissenschaften. Das wahrhaft Vernünftige der christlichen Sittenlehre liegt unendlich tiefer und ist vom vulgären Rationalismus unserer Zeit kaum geahnet. Als das nur in seiner Nothwendigkeit Gedachte, Denkbare und nur mittelst dieses Gedachtseyns Moralische ist es nur das Abstract-vernünftige, wie das Physische auch. Das Moralischvernünftige ist nicht nur das Nothwendige, sondern zugleich und vielmehr das Freie, die Nothwendigkeit des Moralischen ist die Freiheit. Hier also reicht die Abstraction des Rationalismus nicht mehr aus. In der Natur erfüllt sich das Gesetz, obgleich an sich vernünftig und nothwendig, doch auf eine vernunftlose, willenlose Weise. Also das Rationale in der Moral ist noch ganz anders zu fassen, als wie es das physicalische oder das für andere Wissenschaften geltende ist. Die abstract rationalistische Moral, indem sie von allem Gehalt des sittlichen Lebens abstrahirt, und sich rein allein an den Gedanken der Pflicht hält, kann wohl damit zum Theil erhabene Gedanken, z. B. über Reinheit der Triebfedern von allem Sinnlichen, von allem Hinblicken auf Glückseligkeit u. s. f. aufstellen, hat aber hiemit zugleich die ganze Härte und Schärfe des Rigorismus an ihr, welcher der des abstracten Verstandes selber ist.

b. Der Rigorismus. Für die rigoristische Theorie in der Moral kommt der alte Stoicismus, der christliche Purismus und Monachismus, wie auch der moderne Kantianismus wieder in Betracht. Es liegt ihr zum Grunde ein Idealismus, der sich rein im Ich erfassend das Selbstbewußtseyn allem was außer ihm ist, der Natur und aller Objectivität streng entgegensetzt,

dieß alles wissend nur als eine Schranke, welche nicht sowohl zu überwinden, als niederzureißen und zu zerstören ist. Die Freiheit des Weisen, des Tugendhaften ist da nichts als die Unabhängigkeit von der Natur und Sinnlichkeit, die Macht, alle Triebe, Begierden zum Schweigen zu bringen, alles was nur Gefühl, nicht reiner Gedanke ist, auszurotten, im Schmerz kein Uebel, in der Lust kein Gut zu sehen. Gegen den oben betrachteten Purismus, mit welchem der Rigorismus Aehnlichkeit hat, verhält sich dieser, wie Positives und Negatives, ist nicht, wie jener conservativ, sondern destructiv. Der Purist wendet sich nur weg von seinen sinnlichen Affecten, Gefühlen, Begierden; aber er läßt doch die Sinnlichkeit, verklärt zur Uebersinnlichkeit, in sich gewähren; der Rigorist kehrt sich mit Gewalt gegen seine Sinnlichkeit; sein Ziel ist die Apathie und Ataraxie. Jener Purismus geht hervor aus Schwäche, ist ein lahmes sich Sehnen, ist Asthenie, dieser Rigorismus ist Energie; er legt in seiner Freiheit Hand ans Werk und macht Ernst aus dem Kampfe. Das Gegentheil des Rigorismus ist der Epicuräismus, dessen Princip nicht war der rohe oder feine Lebensgenuß, sondern das naturae convenienter vivere; erst die Vereinigung des Rigorismus mit dem Epicuräismus ist der Cynismus, das Bestreben, in den sogenannten Naturzustand zurückzukehren, mit der äußersten Strenge gegen die sinnliche Natur, mit Entsagung aller Art verknüpft. Der Stoicismus ist die reine Abstraction von einer objectiven Welt und der Bruch mit ihr, und hat diesen innern Widerspruch, daß er in ihr doch gelten und die Tugend selbst seyn will, welche aber nicht gelten zu lassen das Recht der sittlichen Welt selber ist; diese Weisheit war daher in sich selbst nur erhabenes Geschwätz, und bei aller ihrer Größe nur ein Zeichen der sich auflösenden Welt hellenischer Sittlichkeit. Mit der Stoischen Moral harmonirt die Kantische in sofern, als ich mich lediglich durch den Gedanken der Pflicht soll in allen meinen Handlungen leiten lassen; ginge auch alles darüber zu Grunde — impavidum ferient ruinae.

Die Reinheit der Triebfedern zum Guten ist die Reinheit von aller Beziehung auf Sinnlichkeit, Glückseligkeit, selbst auf Seligkeit einer andern Welt. Gleichwie diese Kantische Sittenlehre oft von den Theologen für die ursprüngliche christliche Sittenlehre angesehen worden, so ist auch diese gar oft mit der stoischen verglichen worden. Es ist nicht schwer, solchen Stellen der Bibel, in denen Christus sagt: ärgert dich dein Auge ꝛc., ähnlich klingende der stoischen Moral an die Seite zu stellen. Die orientalische Redeweise drückt solche allgemeinen Sätze, wie: lieber das Leben verloren, als die Pflicht verletzt, gern metonymisch und metaphorisch aus. Ebenso fordert Paulus von den Christen, sie sollen der Welt absterben, ihr Fleisch kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden. Hier scheint er die Abtödtung aller Sinnlichkeit, den äußersten Rigorismus zu begünstigen. Allein im Sinne des Apostels ist Fleisch, σαρξ, hier nicht die sinnliche Natur als solche, sondern die Verderbtheit, die Sündhaftigkeit derselben, der Hang zum Bösen, ihn soll der Christ in sich vertilgen. Dabei ist nicht zu leugnen, daß diese und andre Stellen schon früh in der christlichen Kirche rigoristisch gedeutet wurden, woran das Mönchsleben anknüpfte. Das Leben aber schon der ersten Christen hatte zu solchem Rigorismus Veranlassung gegeben. Es war unter Juden und Römern damals die Zeit der Auflösung aller öffentlichen und allgemeinen Verhältnisse, Sittenlosigkeit, Despotismus, Niederträchtigkeit an allen Seiten herrschend; es kam dazu der Druck der Verfolgung auf die Christen und die Nothwendigkeit, sich von ihren Verfolgern durch einen desto strengeren Lebenswandel zu unterscheiden; es stellte sich so der äußerste Ernst an die Stelle der lebenslustigen Heiterkeit, die dem Heiden eigen war. Tertullian ohne Zweifel ist ein christlicher Rigorist; er erlaubt den Christen nichts, was auch nur von weitem die Versuchung oder Möglichkeit des Bösen in sich hat, z. B. im Heer des heidnischen Kaisers zu dienen, und giebt ihnen sogar den Rath, bei erster Gelegenheit zu desertiren. Es

war das Leben der ersten Christen an allen Seiten mit ängstlichen Vorschriften umgeben und sehr bestimmt normirt, das Leben oder vielmehr der Tod so vieler Märtyrer reich an Beispielen stoischen Heldenmuths und der äußersten Apathie und Ataraxie. Den Rigorismus hat allerdings die christliche Sittenlehre in sich, daß man, um seine Pflicht nicht zu verletzen und um die höhern Güter der Wahrheit und Freiheit zu retten, Alles aufs Spiel setzen, das Leben als ein geringeres Gut gegen jene nicht achten, sondern aufopfern soll. Dieß ist aber so wenig zu einem Vorwurf gegen sie geeignet, daß sie vielmehr eben darin erst wahre Moral ist. Die Beherrschung seiner sinnlichen Neigungen und Affecte, welche die christliche Sittenlehre dem Menschen vorschreibt, ist nicht Ausrottung oder Vertilgung derselben; sie ist vielmehr nur Unterordnung derselben unter Vernunft und Freiheit. Es ist in der christlichen Sittenlehre allerdings der Schmerz ein Uebel, das Vergnügen ein Gut; das Christenthum zieht sich nicht stoisch aus beiden zurück, noch verachtet es sie auf Kantische Weise; Christus selbst ist nicht unempfindlich für Freud und Leid, und so spricht auch der Apostel: man soll sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden. So ist dem Christen auch Schmerz und Freude Anderer nicht gleichgültig und dadurch erst wahre Sittlichkeit in der Gemeinschaft und den geselligen Verhältnissen des Lebens möglich. Das Rigoristischscheinende in der christlichen Sittenlehre ist somit erst das wahrhaft Vernünftige und Sittliche.

c. Der Formalismus in der Moral. Als dieser vollendet sich der Rationalismus und Rigorismus. Er ist auch am vollständigsten in der Kantischen Moral aufgestellt. Indem darin einerseits von allem Einzelnen und Besondern, und andererseits von allem Bedingten und dessen Bedingungen abstrahirt wird, bleibt nichts als die Form übrig, die ihnen gegeben werden kann und soll, als die absolut nothwendige und allgemeine, somit die vernünftige. Das Objective und Gegenständliche, das Subjective

und Bewußtseyende, die Sache und die Person — dieß alles ist nur Inhalt der Form. Von allem solchen Materiellen ist im Ethischen abzusehen; auf das Formelle kommt alles an, auf den rein formellen Gedanken der Pflicht, welcher als kategorischer Imperativ gilt, so auch für alle Sachen und Personen derselbige ist; die Pflicht macht keinen Unterschied, ob einer ein König oder ein Bettler, ein Gelehrter oder Unwissender ist. Wer so in seinem Wollen und Thun sich durch nichts bedingt oder bedingen läßt, durch nichts als die reine Pflicht um der Pflicht willen in der Autonomie seines Willens und mit Ausschluß aller Heteronomie geleitet, der ist der moralische Mensch. Nicht wenige Theologen beeiferten sich, diese Grundsätze auch in der theologischen Moral aufzustellen und die Uebereinstimmung derselben mit der christlichen darzuthun. Es ist aber leicht einzusehen, daß eine so formelle Moral stets unberechtigt nach dem Materiellen, als eine so nur ideale ganz unbefugt nach bestimmtem Inhalt greift, oder als diese blos ideale Moral, wie Schelling zu seiner Zeit sagte, beständig nach dem Reellen schnappt, ohne es doch zu erreichen. Die Wirklichkeit, diese bereits vorhandene sittliche Weltgestalt in der Familie, im Staat, in der Kirche ignorirt sie. Die biblische Sittenlehre ist weit davon entfernt, diese nur formelle Moral zu seyn; sie hält das Subjective und Objective stets unzertrennlich zusammen, stellt die Sittlichkeit mitten in das Leben hinein mit allen seinen Gefühlen und Neigungen; die christliche Sittlichkeit ist eine inhaltsvolle, lebenskräftige Gestalt und ihr Leben nach dem Gesetz das nach dem erfüllten Willen Gottes. Er ist der Vater Aller, die seine Gebote halten, und sie sind seine Kinder. Da gehts in das Concrete; was so den Menschen mit Gott vereinigt, ist nicht der formelle Gedanke der Pflicht um der Pflicht willen, sondern die Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist.

Ist nun, fragen wir nochmals zum Schluß, die biblisch-christliche Sittenlehre eine dieser Gestalten, denen wir in der christlichen Kirche begegnen? Keineswegs; sonst wäre sie eine Einsei-

tigkeit und hiedurch zugleich behaftet mit der Partheilichkeit. Diese aber widerstreitet ganz dem universell-sittlichen Geiste des Evangeliums. Dieß ist denn zugleich das Forttreibende zu einer Darstellung des Sittlichen, welche, indem sie die christliche ist, nicht mehr an irgend eine Einseitigkeit gebunden oder gefesselt ist, und das ist

3. die Darstellung des christlich sittlichen Geistes im Elemente der Wissenschaft. In ihr kommt hauptsächlich die Form in Betracht. Die Lehrart des Sittlichen im Neuen Testamente ist nicht blos didactisch und paränetisch, durch Sittensprüche und Gnomen die Gemüther aufregend, sondern auch parabolisch, änigmatisch und allegorisch die tiefste sittliche Weisheit in das Gewand der Vorstellung kleidend, auch sie in freier, phantasiereicher, fast poetischer Weise darstellend. In solchen Lehrsätzen, allgemeinen Reflexionen und Abstractionen spricht sich auch wohl bei nichtchristlichen Völkern reine Sittlichkeit, edle Moral aus, wie in den Sittensprüchen des Con-fu-tse, Antonin's, Seneca's u. a., und es ist in der sittlichen Theorie das Christenthum oft damit parallelisirt und verglichen und ihm kein sonderlicher Vorrang vor diesen eingeräumt worden; aber nicht allein der tiefe, innige Zusammenhang der christlichen Sittenlehre mit der christlichen Religion, sondern auch die daraus sich ergebende Praxis, die daraus erfolgte Wiedergeburt und Umgestaltung der Welt heben die christliche Sittenlehre über alle Vergleichung hinaus. Indem das Leben erst lehrt, was jeder sey, ist das Christenthum eine practische Sittenlehre, die sich als Saame und Frucht zugleich in dem Verhalten seiner Bekenner nachweiset. Auch solche Einheit der Theorie und Praxis, des Glaubens und Lebens hat ihre Haltung in dem sittlichen Geiste der christlichen Religion, und sie gewinnt dadurch einen Umfang, in Ansehung dessen nichts mit ihr zu vergleichen ist und auch die reichste und gebildetste Wissenschaft hinter ihr zurückbleibt. Damit aber, daß diese doch eine andere Weise des Erkennens sittlicher Wahrheit ist, ist sie

auch eine von der christlichen Religion unmittelbar verschiedene und eine eigenthümliche Weise der Darstellung des Sittlichen. Der Unterschied beider geht im Allgemeinen zurück auf den des Glaubens und Wissens oder der Religion und Theologie. Die allgemeinste didactische Form der Mittheilung christlicher Sittenlehre ist ihre Erscheinung als Geschichte. Auf dem historischen Wege des Unterrichts und der Notiznahme von der in der christlichen Religion mit enthaltenen und gegebenen Sittenlehre kommt sie zunächst an die Welt, und in dieser Weise sind die biblischen Historien sittlichen Inhalts besonders geeignete Darstellungen des Sittlichen im Element der Religion unmittelbar. Nächst solcher Erscheinung in der Bibel hat sie zur Fortsetzung ihrer Mittheilung an die Welt, den katechetischen und homiletischen Weg, um sich und ihren sittlichen Inhalt an die Menschen zu bringen. In allen diesen Formen berücksichtigt die christliche Sittenlehre das verschiedenartigste Bedürfniß des Menschen, und ist in dieser Gestalt (der unmittelbar christlichen Moral) auch durchaus popular, geht alle Menschen ohne Unterschied an; es ist ihr allein darum zu thun, daß Alle durch Erkenntniß des Guten und seines Gegensatzes zur Tugend und Sittlichkeit gelangen. Eine andere Weise des Bewußtseyns sittlicher Wahrheit ist die Wissenschaft. Sie ist nicht und will nicht seyn für alle Menschen, nichts Populares, sondern schließt sich an bereits gewonnene höhere Bildung, an den Trieb des Wissens der Principien an, und hat nur Werth, wenn sie solchen Wissenstrieb zu befriedigen weiß. Die Wissenschaft hat es nicht mit Katechismusschülern zu thun, sondern mit Männern, die den Gedanken suchen und denen die Wahrheit des Gedankens über Alles geht. Wenn die Wissenschaft nur die sittlichen Lehren in ihrer ursprünglichen Form als biblische, kirchliche wiederholt und es höchstens nur zum Reflectiren und Raisonniren darüber bringt, so wird *sie*, was die christliche Lehre in der Bibel und Kirche nicht ist, etwas Langweiliges und ein bloßes Moralisiren. Wird allein auf das allge-

meine Bedürfniß gesehen und auf den unmittelbaren Zweck, den die christliche Moral hat, alle Menschen durch die Erkenntniß des Guten zur Liebe des Guten, zur Tugend und dadurch zur Seligkeit zu führen, so würde auch die populare Darstellungsweise derselben vollkommen genügen; sie hat weder das Bedürfniß, noch den Zweck, die Wissenschaft zu seyn oder vorzustellen. Allein es erhebt sich der Unterschied des Christen und des Theologen, in welcher Beziehung gesagt werden muß: alle Theologen müssen zwar Christen, aber nicht alle Christen Theologen seyn. Das Bedürfniß der Theologie aber ist die Wissenschaft und diese im engsten und eigentlichsten Sinne die Philosophie. Ohne Philosophie kann nichts eine Wissenschaft seyn, außer allein dem Schein und Namen nach. Dieß ist in Bezug auf die theologische Moral so anerkannt, daß selbst die, welche die Philosophie in der Dogmatik detestiren, sie in der Moral admittiren, wenigstens als Psychologie, Anthropologie und selbst als abstracte Logik, sofern diese doch denken lehrt. Allein da sie zu gleicher Zeit der Meinung sind, daß jeder schon von selbst und von Natur zu denken wisse, so dispensiren sie sich zugleich im Gebrauch der logischen Kategorien und philosophiren so auf eigene Hand und ohne Bewußtseyn der Geltung der Denkgesetze. Nächst der innern und wahrhaftigen Einheit von Philosophie und Theologie treten beide dann nothwendig auch aus einander; es hat auch jede ihr eigen Gebiet, auch in Ansehung des Sittlichen. Hat die Philosophie die sittliche Idee als das Vernünftige zu ihrem Gegenstande, so ist sie philosophische Ethik. Nicht gleichgültig kann es dem Theologen seyn, wie die philosophische Sittenlehre sich vollbringt; zu ihr hat die theologische Moral nicht ein so äußerliches Verhältniß, wie etwa zur Aesthetik, aber es hat der christliche Theolog doch noch ein anderes Geschäft, und so ist auch die theologische Moral eine andere als die philosophische.

Zweiter Abschnitt.

Aufgabe der theologischen Moral.

Es kommt hier in Betracht ihr Gegenstand, ihr Inhalt und ihre Form.

1. Der Gegenstand der theologischen Moral ist die sittliche Wahrheit des Christenthums, die christliche Sittenlehre. Diese hat, wie die christliche Religion, den Character der Offenbarung und zwar der vollkommensten Offenbarung im Unterschiede von der Sittenlehre des Alten Bundes, welche, obgleich der offenbaren Religion angehörend, noch nicht vollkommen offenbar ist. Die Sittenlehre des Christenthums hat, wie dieses selbst, als absolute Offenbarung ihr Princip an Gott in anderer Weise, als die israelitische. Da ist Gott, selbst als der sich offenbarende, noch die in sich verschlossene Substanz, welche die Vernichtung der individuellen Freiheit, die knechtische Unterwerfung und den Tod des lebendigen Willens fordert. Ein anderes Verhältniß des Menschen zu Gott ist durch den Sohn Gottes im Christenthum offenbar; durch ihn sind alle Menschen Söhne oder Kinder Gottes zu werden bestimmt, und dieß freie Verhältniß ist ein solches durch Gott, den Vater und Sohn, und wird bewirkt und zum Zustand des Menschen durch den von beiden ausgehenden Geist. Dieß Verhältniß, welches die Grundidee der christlichen Sittenlehre ist, hat nicht der Mensch gemacht, sondern es ist gestiftet durch Gott, und eben so wenig ist die Wahrheit oder Lehre davon eine durch Menschen, ihr Wissen und ihre Wissenschaft erst erfundene. Diese sittliche Wahrheit hat vielmehr, wie das ihr zum Grunde liegende Verhältniß des Menschen zu Gott, ihren Ausgang an Gott und ist eine den Menschen nur gegebene. Die Natur oder das Wesen der göttlichen Wahrheit ist, daß sie sich zwar zu erkennen giebt, aber, ohne gegeben zu seyn, nicht zu erkennen ist. Für die subjective Erkenntniß existirt sie da=

her als Voraussetzung, sie geht jener als das absolute prius vorher; die göttliche auch sittliche Wahrheit kann der Mensch nicht machen, sondern nur, was sie ist, entdecken und ihren göttlichen Gehalt sich zum Bewußtseyn bringen. So ist die Moral des Evangeliums oder die christliche der Gegenstand für die Moral der Wissenschaft oder die theologische. Ohne jene hätte diese keinen Gegenstand; denn sie kann als christliche theologische Wissenschaft nicht so, wie die philosophische Ethik, ihren Gegenstand nur haben an der sittlichen Idee überhaupt, obgleich diese gleicherweise der Wissenschaft gegeben und von dieser vorausgesetzt, nicht von ihr gemacht oder ersonnen ist, sondern nur das Object der Wahrheit, welches sie zu erkennen hat. Indem sie Gegenstand der christlichen Philosophie ist, hat diese allerdings den Einfluß der christlich bestimmten sittlichen Idee vielfältig erfahren und ist eine andere in der christlichen als in der antiken Welt; aber sie ist doch nicht so, wie die christlich theologische Moral, auf ihren bestimmten Gegenstand angewiesen und kann sich auch unabhängig von den sittlichen Aussprüchen des Evangeliums, seinen heiligen Schriften u. s. w. bewegen, wie allein sich beschränken auf das unendlich Vernünftige des sittlichen Geistes überhaupt. Die theologische Moral hingegen, wollte sie sich als eine reine Vernunftmoral vollbringen, so würde sie einerseits nicht nur allen Unterschied ihrer selbst von der philosophischen aufheben, sondern selbst hinter dieser, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt und Ausbildung, zurückbleiben, in der sie mit allem subjectiven Denken auf ein objectives, auf ein Denken in der Sache und sittlichen Idee ausgeht. Andererseits würde sie sich von vorn herein über die christliche Sittenlehre stellen und nicht sich damit begnügen, nur sie zu erkennen und an ihr das Object ihrer Erkenntniß zu haben. Aber allerdings muß es nun auch in der theologischen Moral zu solcher Erkenntniß kommen. So wird der Gegenstand der Wissenschaft

2. zum Inhalt derselben. Wie der Wille Gottes in sei-

nen einzelnen Geboten und Vorschriften Inhalt der christlichen biblischen Sittenlehre ist, so ist er, obgleich schon da auf Erkenntniß beruhend, doch zunächst noch unmittelbarer Inhalt, reiner Wahrheitsinhalt an sich. Ohne alle Erkenntniß könnte die sittliche Wahrheit auch nicht einmal Inhalt der christlichen Sittenlehre, geschweige der theologischen Sittenlehre seyn. Inhalt beider ist sie ein Inbegriff von Gedanken über das Sittliche, wiewohl dort und hier in verschiedener Weise. Dieß ist zunächst das Recht des Gegenstandes, daß er für das Denken ist, und dieß Recht läßt sich auch das Denken nicht nehmen, daß es die Objectivität der sittlichen Wahrheit in seine freie Subjectivität übersetzt. Dieß Denken hebt schon in der biblisch-christlichen Sittenlehre an und vollendet sich in der christlich-theologischen. Die letztere hat die Gedanken zu erforschen, auf denen die erstere beruht. Der Zweck ist, was an sich die sittliche Wahrheit ist, auch als die Gewißheit der Wahrheit zu besitzen; zur Gewißheit aber führt nur das Wissen. In der christlichen Sittenlehre ist der Gegenstand wohl für den Geist und eben damit ein Erkennen, aber das Erkennen ist da noch unmittelbares Wissen, ein Wissen allein für das Gewissen; der Erkennende wird da in seinem Gewissen unmittelbar inne, daß diese sittliche Lehre wahr und von Gott sey. In der Wissenschaft wird bei dem Unmittelbaren und dessen Wahrheit nicht stehen geblieben; sie ist nur in der Vermittelung; in ihr vermittelt sich der denkende Geist die sittliche Wahrheit und eben damit ist das Erkennen auf einer höhern Stufe. Es kann die Wissenschaft der theologischen Moral wohl nicht seyn, ja nicht einmal anfangen ohne ihren Gegenstand, welcher die christliche Sittenlehre ist, und wohl steht diese, in ihrer Autarkie, höher, als die Wissenschaft, weil sie, um zu seyn, derselben nicht bedarf, da hingegen die Wissenschaft, um die Erkenntniß der christlichen Sittenlehre zu seyn, dieses ihres Gegenstandes absoluterweise bedarf. Ist er aber ihr Inhalt geworden, oder in ihr enthalten, dann ist sie nicht nur eine andere

Weise des Erkennens desselben, als er unmittelbar schon ist, sondern auch eine strengere, angemessenere, vollkommenere, und in dieser Beziehung steht die Wissenschaft der theologischen Moral allerdings höher. Dieß Erkennen in der Wissenschaft hebt zunächst damit an, daß es das unmittelbare, nicht sich auch vermittelnde Denken in der christlich-sittlichen Wahrheit aufhebt. Die nächste Folge dieser Aufhebung ist, daß das Erkennen und sein Gegenstand sich einander gegenüber tritt, sich als sich gegenseitig ein anderes erscheint; das Erkennen ist ein anderes, als sein Gegenstand, und dieser ein anderes, als jenes. Die weitere Folge dieser Bewegung in der Wissenschaft, in der der Gegenstand nicht das Erkennen und dieses nicht jener, somit die ganze Bewegung eine negative ist und der Standpunct der Abstraction und Reflexion, ist nun, daß beide, der Gegenstand und sein Erkennen, zu Endlichkeiten werden; denn wirklich ist da das Ende des einen, wo das andere anfängt. Hiemit nun zeigt sich die ganze Erkenntnißweise der bloßen Abstraction und Reflexion, als die des Verstandes, der unendlichen Wahrheit der sittlichen Idee und dem göttlichen Inhalt der christlichen Sittenlehre unangemessen, und der Fortschritt nothwendig in die vernünftige, speculative Betrachtung. Man kann den Fortschritt auch als den vom Bewußtseyn des Gegenstandes, welches noch endliches Erkennen ist, zum Selbstbewußtseyn bezeichnen, mittelst dessen das erkennende Subject in diesem Gegenstande seines Bewußtseyns, welches die sittliche Wahrheit ist, sich selbst wieder erkennt und das Wesen der sittlichen Idee als sein eigenes weiß, hiedurch dem Gegenstande seine Fremdheit und sein die Freiheit und das Wissen vernichtendes Seyn nimmt. Man hat diesen Proceß des denkenden Geistes oft auch eine Veränderung des Gegenstandes genannt, da doch die Wahrheit in ihrem Verhältniß zur Gewißheit erfordert, daß im subjectiven Denken nichts sey, was nicht im Object enthalten ist, und der Vorwurf wiederholt sich oft, daß das speculative Denken den Gegenstand alterire, ihn zu einem

andern mache, somit ohne Wahrheit sey. Allein die der Wissenschaft nothwendige vernünftig dialectische Bewegung ist in Wahrheit nur die reinere und vollständigere Hervorhebung dessen, was in dem Gegenstande ist und was er selbst ist, sein sich Ausbreiten im Denken und in der Totalität seiner Momente. Im Gegentheil ist das nicht speculative Erkennen in der theologischen Moral nur das Stehenbleiben bei irgend einem einseitigen Moment der sittlich-christlichen Wahrheit oder das trockene Wiederholen und historische Aufzählen dessen, was in der christlichen Sittenlehre enthalten und in der heiligen Schrift darüber geschrieben ist. Dazu aber, und um dazu zu gelangen, ist nicht nöthig, in die Wissenschaft der theologischen Moral überzugehen. Sie ist weder das blos referirende, noch das blos reflectirende Denken über die sittliche Lehre des Christenthums, sondern vielmehr begreifendes Denken, Wissen in der Idee, und die wesentliche Form der Wissenschaft nichts anderes als der Begriff. Er ist es, der den Gegenstand und das Erkennen in Eins zusammenfaßt. Eine falsche Weise der Vertheidigung der göttlichen Offenbarung ist es, wenn man meint, sie werde dadurch, daß das unendlich Vernünftige darin nachgewiesen und sie vor der Vernunft gerechtfertigt wird, beeinträchtigt oder gar aufgehoben. Dieß unendlich Vernünftige vielmehr in der göttlich geoffenbarten Sitlehre des Evangeliums zu erkennen, ist die wesentliche Aufgabe der theologischen Sittenlehre und das Streben Aller gewesen, welche die Einheit und den Unterschied der christlichen und der theologischen Moral erkannt und überhaupt ein Bewußtseyn über den wesentlichen Zweck der letztern gehabt, wirklich gewußt haben, was sie wollten. Eben darin ist dann aber auch begründet, daß die Form der theologischen Moral muß eine andere seyn, als die der unmittelbar christlichen.

3. Form der theologischen Moral. Es ist die Form, wodurch der Inhalt der Wissenschaft von der Religion überhaupt sich unterscheidet von dem Inhalt der Religion. Die Form von

diesem ist die Vorstellung, die Form von jenem ist der Begriff. Ebenso verhält es sich mit dem Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur theologischen Moral. Jene hält und bewegt sich zu ihrem Zweck nothwendig in der Sphäre der Vorstellung; denn sie hat sich an alle Menschen ohne Unterschied zu bringen, nicht an solche allein, die ein bereits gebildetes Bewußtseyn zur Erkenntniß der Wahrheit mitbringen. Diesen Unterschied von Vorstellung und Begriff nicht zulassen, heißt daher ebensoviel, als die Wissenschaft von der christlichen Sittenlehre im Unterschiede von dieser selbst gar nicht gelten lassen. Vorstellungen sind Bilder, Gleichnisse, Copien der Idee; sie wenden sich meistens noch an das sinnlich bestimmte Bewußtseyn und enthalten von dieser Seite eine Zuthat, die wohl durch die sinnliche Natur der Subjecte, aber nicht durch die Natur der Wahrheit an sich nothwendig und daher auch von dieser nicht unzertrennlich ist. Diese Trennung, diese Heraushebung der sittlich-christlichen Wahrheit aus dem Element der Vorstellung in das des Begriffes geht in der Wissenschaft vor sich; sie hält sich mit Recht nicht für gebunden an die Weise der Vorstellung, nicht für beschränkt darauf, sondern ist das Zurückgehen auf den Gedanken, der so oder so vorgestellt ist. Denn die Vorstellung bedient sich in ihrem Ergehen einer Freiheit, die dem Begriff nicht vergönnt ist und in der Wissenschaft Willkühr heißen müßte. So unübertrefflich schön die sittlichen Wahrheiten auch in der Lehre Christi und der Apostel vorgestellt sind, so sind sie doch Wahrheiten nicht dadurch, daß sie so oder so vorgestellt sind, sondern durch die den verschiedenartigsten Vorstellungen zum Grunde liegenden Gedanken. Tiefe, sittliche Wahrheiten spricht Christus aus, wenn er seine Jünger das Salz der Erde nennt oder das Himmelreich einen Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert, oder ein Senfkorn, welches zu einem Baum erwächst, wenn er in ganzen ausgeführten Gleichnissen redet und sich damit an das sinnliche Bewußtseyn anschließt, um unter dieser Hülle des Gedankens desto leich-

ter damit den Menschen ans Herz zu kommen, ihre Erkenntniß zu fördern und ihren Willen zu bestimmen. Aber er selbst sagt auch noch zu seinen Jüngern: euch ist es gegeben, zu wissen (εἰδέναι) das Geheimniß vom Reiche Gottes, den andern aber in Gleichnissen. Man hat oft gesagt, und noch von Nitzsch ist es neuerlich wiederholt, die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff sei der Unterschied von exoterisch und esoterisch. Die Wissenschaft läßt diesen Gegensatz, der an die Mysterien und Priesterweisheit der Alten erinnert, nur in so weit zu, als Christus selbst in dem obigen Ausspruch ihn anerkennt. Durch das Christenthum sind alle Mysterien offenbar geworden und ein Gemeingut der ganzen Menschheit. Aber den Unterschied derer, die mit der Vorstellung sich begnügen, und derer, die zum Begriff übergehen, hebt das Christenthum nicht auf, so wenig als es den der Religion und Theologie verwirft. Jener Unterschied ist in Wahrheit nur dieser. Die Theologie stellt sich auch hiemit keinesweges über die Religion, sondern hat eben nur diese zu ihrem Gegenstande und Inhalt, und geht nur darauf aus, die tiefe Wahrheit der christlichen Vorstellung nachzuweisen und vor der denkenden Vernunft und vor der gebildetsten Wissenschaft zu rechtfertigen. Da ist der Unterschied also ein ganz anderer als der alte von exoterisch und esoterisch, und nur so kann man erkennen, was auch an diesem Gegensatz allerdings noch wahr und brauchbar oder anwendbar ist. Will man das das Esoterische nennen, daß die Wissenschaft nicht bei den bloßen Vorstellungen sich beruhigt, sondern zum speculativen Gedankeninhalt derselben fortschreitet, so kann man sie immerhin so nennen; aber so ist sie nicht esoterisch im überlieferten Sinn. Die christliche Sittenlehre ist ein an sich und durch und durch Vernünftiges. Sie in dieser ihrer Vernünftigkeit und Wahrheit zu erkennen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Dazu ist nothwendig, daß, wie der menschliche Geist an ihr einen vernünftigen Gegenstand hat und sie in sich, im Geiste, erkennt, so auch er sich in ihr

wiederfinde und erkenne, d. h. sie begreife. Diese Bewegung ist eine ganz speculative und kann nur gelingen, indem die theologische Moral sich in die Einheit setzt mit der Philosophie, d. h. dieses an sich seyende Verhältniß auch für sie und mit Bewußtseyn vorhanden sey. Denn sey es, daß die philosophische Ethik allein die sittliche Wahrheit in dem reinen Element der Idee, die theologische Moral die christlich bestimmte sittliche Wahrheit zum Gegenstand habe, so bleibt doch das das Gemeinsame beider, daß sie das Vernünftige ihres Gegenstandes zu erkennen haben. Das Vernünftige aber ist das Logische; ohne concrete Logik ist in keiner Wissenschaft etwas Vernünftiges auszurichten. Ist es gewiß, daß die wesentliche Form alles Erkennens der sittlichen Wahrheit der concrete Begriff sey, so hat auch die theologische Moral zur Philosophie, nicht blos, wie sie die practische oder auch Psychologie, Anthropologie, sondern zunächst wie sie Logik ist, ein inneres, wesentliches Verhältniß. Schleiermacher, der sich viel damit beschäftigt hat, die Theologie von der Philosophie zu trennen und dabei selbst in allen seinen theologischen Arbeiten viel philosophirt und mit großem dialectischen Talent zu Werke geht, hat auch die christliche Ethik mit der philosophischen aus einander zu setzen gesucht. Nach ihm ist die christliche Sittenlehre eine Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo dem Erlöser bedingten Gemeinschaft mit Gott, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist. Eine solche Darstellung aber, wenn es dabei allein bliebe, wäre nur zunächst eine historische Darstellung des in der biblischen Sittenlehre gegebenen Stoffes; doch verlangt Schleiermacher auch eine wissenschaftliche Darstellung, und diese soll eine Construction des ganzen ethischen Processes vom christlichen Princip aus seyn. So aber bleibt doch das Christenthum und die Wissenschaft noch außer einander und die Differenz nur subjectiv aufgehoben, wie das in Allem geschieht, was nur ein Construiren ist. Auf den Einheitspunct des Christlichen und des Vernünftigen, der bibli=

schen und philosophischen Ethik, kommt es aber vorzüglich an, und dieser ist nur darin zu finden, daß zwischen dem Christen und dem wahren, vollkommenen Menschen nicht mehr unterschieden wird. Das christlich Sittliche ist das wahrhaft Vernünftige. Es ist gleichsehr des Christenthums und der Wissenschaft höchstes Interesse, daß zwischen diesen beiden Sätzen kein Unterschied sey. Die christliche Gemeinschaft, von welcher Schleiermacher ausgeht, hat von ihrer Stiftung aus keinen andern Zweck gehabt, als daß der Mensch in ihr zur Vernunft und Freiheit, zur Erkenntniß der Wahrheit und zu wahrhaft sittlicher Thätigkeit, durch dieses alles aber zur Seligkeit gelange. Auf diesem wissenschaftlichen Standpunct können wir einerseits stets zurückgehen auf das persönliche Leben und Lehren Christi und seiner Apostel und den Geist der Gemeinschaft, der von ihnen ausgegangen, als andererseits den Forderungen der Wissenschaft Genüge leisten, ohne es bei einer bloßen Beschreibung eines christlichen Lebens, mit der sich Schleiermacher beruhigt, bewenden zu lassen. Schleiermacher selbst sagt: im völlig vom göttlichen Geiste beseelten Menschen ist göttlicher Geist und Vernunft nicht mehr zu unterscheiden (Die christl. Sitte, S. 220.). Nun, wenn das ist, so wird auch die christliche Moral von der rationellen nicht mehr zu unterscheiden seyn, wie Schleiermacher gleichfalls zugiebt (S. 441.). Auch sagt er: wir können das Christenthum nicht aufgeben, weil wir an dasselbe als ein in sich Vollendetes glauben; auch die Vernunft nicht, weil wir uns ihrer nothwendig zur Construction der christlichen Sittenlehre bedienen müssen. Es giebt also für uns nur die Voraussetzung, daß es keinen Widerspruch zwischen beiden geben kann (Beilage S. 164.). Von dieser Negation des Widerspruchs ist nur noch zur Position der Identität fortzugehen, zu dem concreten Begriffe der eben so vernünftigen als christlichen sittlichen Wahrheit. Was aber andererseits noch die Bewegung des Begriffes betrifft, so ist er darin an allen Seiten an die vernünftige Nothwendigkeit gebun-

den. Wohl ist in seinem Begriff der Geist der allerfreieste, und nur die Freiheit sein Element, so sehr, daß Geistseyn und Freiseyn unmittelbar eins ist. Aber diese Freiheit hat die Nothwendigkeit nicht außer sich; ohne diese würde vielmehr die Freiheit selbst nur die Willkührlichkeit seyn; der Geist ist vielmehr seiner Freiheit selbst sich in nothwendiger Weise bewußt, so, daß er in diesem Bewußtseyn nicht von sich wegkommen kann. Auch der freie Begriff in der Wissenschaft hat diesen Gang der Nothwendigkeit zu gehen, so, daß der Geist mittelst des Begriffes nur, was er selbst ist, zur That und Erscheinung bringt. In der Geistesbewegung nun, welche die Vorstellung ist, kann wohl Freiheit seyn, aber keine andere Nothwendigkeit, als welche die Zweckmäßigkeit, die äußere Nothwendigkeit ist. Es ist nützlich und zweckmäßig gesprochen, wenn Christus sagt: es war ein Mensch, der seinem Sohne Hochzeit machen wollte und machte ein groß Abendmahl und lud Viele dazu. Aber eine innere Nothwendigkeit, daß die Berufung aller Menschen zur Wahrheit, Sittlichkeit, Seligkeit unter diesen Bildern vor- und dargestellt ward, ist nicht vorhanden. So fallen nun auch die mannigfaltigen Sittensprüche, Sittenvorschriften und Lehren des Evangeliums noch gar sehr aus einander, es ist kein innerer, nothwendiger Zusammenhang unter ihnen im Verhältniß zu einander; ihre Stellung an diesen oder jenen Ort hat in der Bibel ganz den Anschein der Zufälligkeit und der gelegentlichen Veranlassung. Wenn nun die Wissenschaft sich auch nur daran begiebt, eine Sammlung und Zusammenstellung dieser practischen Lehren, etwa im Unterschied von den dogmatischen, zu veranstalten zu historischem oder paränetischem Zweck, so ordnet sie dieselben und stellt die zusammengehörenden zusammen, ordnet sie auch einander unter, und die Ordnung, welche herauskommt, beruht auf Anordnung, dieser subjectiven Thätigkeit, welche doch nicht sich verhehlen kann, daß das Ganze, welches sie geordnet hat, nur ein Aggregat sey, ein Ganzes, worin eins zum andern kommt nur in äußerlicher

Weise. Dergleichen nun mag zu historischem Zweck und um nur zuerst die biblisch-christlichen Sittenlehren kennen zu lernen, ohne es auf die Erkenntniß derselben anzulegen, genügen; für die Wissenschaft ist es nicht ausreichend. Die Ordnung, welcher sie folgt, ist nicht ein Aggregat, sondern System, und die Anordnung, die diesem zum Grunde liegt, ist nicht eine äußere, sondern innere. Als innere aber ist sie geknüpft an eine Regel der Nothwendigkeit, an die logische Natur des Begriffes. Dieser nun wäre selber nur der abstracte Begriff, wenn er selbst nur subjectiv zu Werke ginge und nicht in allen seinen Bewegungen allein demjenigen folgte, was die Natur des Objects mit sich bringt. Dieß aber scheint zunächst ein unauflöslicher Widerspruch zu seyn, daß das, was historisch gegeben, in der Bibel zerstreut ohne Einheit ist, doch in der Wissenschaft als systematische Einheit sich darstellen soll. Die Auflösung liegt aber eben darin, daß, obgleich ohne Einheit erscheinend und in dieser Aeußerlichkeit unsystematisch, ja ungeordnet, die christliche Sittenlehre an sich doch nicht ohne innere Einheit ist, ja vielmehr selbst schon an sich ein System. Denn wäre sie es nicht schon an sich, so könnte sie es auch nimmermehr werden in der Wissenschaft. Doch selbst in der Zerstreuung, in der wir die sittlichen Lehren des Christenthums in der Bibel finden, ist nicht zu verkennen, daß sie an allgemeinen, ebendaselbst auch ausgesprochenen Principien ihren Ausgang haben, wie schon die mancherlei Behauptungen, daß dieser oder jener Ausspruch das Princip der Moral enthalte, beweisen. Der Streit über das christliche Moralprincip, wie es in der Bibel gegeben sey, hat allerdings diese wichtige Bedeutung, daß darin vorausgesetzt ist, die christliche Sittenlehre sey an sich ein System. Dasselbige gestehen die, welche in dem Gebot der Liebe Gottes, der Nächsten- und Selbstliebe eine genügende Eintheilung aller christlichen Pflichten finden. Bricht so selbst durch die nicht systematische Darstellung in der Bibel die systematische Natur der christlichen Sittenlehre hervor, so ist

es vollends wesentliche Aufgabe der theologischen Moral, der innern systematischen Bewegung ihres Gegenstandes zu folgen, nicht auf eigene Hand und nach eigenem Kopf die Sittenlehre des Christenthums in ihrer innern Abfolge äußerlich nur zu construiren, sondern frei sich der innern Nothwendigkeit und Ordnung der sittlichen Ideen des Christenthums zu unterwerfen. Diese systematische Natur der christlichen Moral zeigt sich daher schon in der Eintheilung der theologischen.

Dritter Abschnitt.

Princip und Eintheilung der theologischen Moral.

Wie es bis jetzt damit steht, so regiert in der Wissenschaft der theologischen Moral die Willkühr und das Belieben. Es ist dann auch die beliebte Ordnung nur das ganz negative Streben, aus der Unordnung herauszukommen; so tritt denn an die Stelle der Unordnung, die das Negative der Ordnung ist, nur die Anordnung. Aber so kann sie den subjectiven Ursprung noch nicht verleugnen, nicht beweisen, daß der Gegenstand so sich selbst eintheile. Erst mit diesem Beweis ist die Eintheilung die objective und die Wissenschaft nur die Nachweisung, wie er durch sich selbst eingetheilt sey. Unbegreiflich ist, wie noch Daub sich bei der hergebrachten Eintheilung der Moral in allgemeine und specielle beruhigen konnte. Schleiermacher begnügt sich an der Stelle des wissenschaftlichen Organismus mit einem sogenannten „Schematismus", in Rücksicht auf welchen er nicht verhehlt, daß er willkührlich gesetzt, d. h. vorausgesetzt, in allen Beziehungen nur subjectiv sey. Daher er sich denn auch die Freiheit nimmt, in den wiederholten Vorträgen die einzelnen Theile anders zu stellen, den ersten zum letzten, den letzten zum ersten zu machen, was in einem wissenschaftlichen Organismus unstatthaft wäre. Die im gemeinen Leben herrschende Gewohnheit ist, die Bezeichnungen bestimmter Theile der Wissenschaft als vollkommen

dasselbe bezeichnend, Gesetzeslehre, Pflichtenlehre, Tugendlehre als ganz synonym zu nehmen. Es muß als die nächste Aufgabe der Eintheilung der theologischen Moral in der Einleitung angesehen werden, aus dieser Confusion herauszukommen und jede der genannten Bezeichnungen der Moral begriffsmäßig an ihren Ort zu stellen.

Der Gegenstand der christlichen, biblisch-kirchlichen Sittenlehre ist das Sittliche in der Lehre Christi und seiner Apostel. Das Sittliche nun, was es auch sey, so kann es nicht seyn das Willkührliche, Zufällige, Beliebige. Wäre des Menschen eigener Wille sein Himmelreich, so könnte dieses nicht seyn das Reich der Sittlichkeit. Was aber alle Willkühr und Beliebigkeit ausschließt und vertilgt, ist die Nothwendigkeit, sie das Gebietende und die Macht, der Alles gehorchen muß. Diese vernünftige Nothwendigkeit ist das Gesetz, wie es für die Natur ist, das Naturgesetz, wie es für den Willen ist, das Willen- oder Sittengesetz. In der letzten Bestimmung ist es das Höchste und Erste, was in der Wissenschaft zu erkennen ist; die theologische Moral ist in ihrem ersten Theil Gesetzeslehre, und was da zu erkennen ist, ist 1) das Wesen des Gesetzes, sein Inhalt und Zweck, sein Ursprung aus Gott. In der christlichen Sittenlehre ist es das Gesetz, welches als der Wille Gottes dargestellt ist. Es ist Gott selbst des Gesetzes Ursprung oder der Gesetzgeber. Daß dieß eine wesentliche Bestimmung Gottes und so das Sittengesetz in der unendlichen Macht und Weisheit Gottes gegründet sey, entwickelt sich aus dem Begriff des Gesetzes. Aber als Wille Gottes die bestimmende Nothwendigkeit kann das Gesetz nicht eine Macht seyn, unter welcher Gott selbst stände; so stände es über ihm; sondern das durch das Gesetz Bestimmte ist ein anderes als Gott, ist die Welt. Die eine und erste Seite des Gesetzes ist allerdings die Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, die Macht, die es hat dadurch, daß es Wille Gottes ist. Aber die andere Seite des Begriffs ist sogleich die Frage, welches das

dadurch Bestimmte, oder wofür das Gesetz sey? Die Antwort kann in der Moral keine andere seyn, als: für die Freiheit ist diese Nothwendigkeit, die das Gesetz ist. So geht die Untersuchung nach der subjectiven Seite hinüber. Das Gesetz als diese unendliche Nothwendigkeit ist 2) Gesetz der Freiheit. An dieser Seite zeigt sich das durch das Gesetz Bestimmte in seinem Unterschiede von dem Natürlichen; dieses ist nicht nur das Bestimmte, wie wenn das Naturgesetz ein der Natur Aeußerliches wäre, sondern wohl auch Selbstbestimmung, Selbstbewegung, aber durchaus in gedankenloser Mühe und nicht, wie das Persönliche, sich selbst bestimmend als denkend und wollend. An dieser Seite kehrt sich also in der Moral das große Problem der Freiheit hervor und es gilt, den freien Willen selbst als die Nothwendigkeit zu begreifen, die das Gesetz ist, oder die Nothwendigkeit, die als Freiheit das Gesetz ist für die Persönlichkeit. Diese freie Nothwendigkeit ist das die Tugenden und Sitten der Menschen Bestimmende. Denn die Freiheit der Kinder Gottes, die der Apostel eine herrliche nennt, ist eben dieß, daß sie das Gesetz in ihren Willen verwandelt haben. Erst indem der göttliche Wille des Menschen eigener Wille wird, kommt er ins Himmelreich. Dieß ist die Wahrheit des obigen Spruchs. Freiheit und Nothwendigkeit stehen aber so nur noch in Beziehung auf einander, somit im Unterschied von einander, in der Negation. In dieser Negation sind sie noch abstracte, und blieben sie dieß, so wären sie die nur gedachten, unwirklichen. Concret und wirklich sind Freiheit und Nothwendigkeit dadurch, daß das Gesetz 3) auch das Gesetz des Gewissens ist. Es ist das Wissen vom Gesetz in seiner objectiven und subjectiven Verbindlichkeit, nicht blos Bewußtseyn des Gesetzes, sondern auch Selbstbewußtseyn oder Gewißheit dieses Bewußtseyns und als das Gewisseste nicht ohne ein Wissen. In dem Gewissen vernimmt der Mensch nicht blos sich, sondern noch einen andern; es ist Gottes Stimme und zugleich des Menschen Urtheil über sich selbst. An diesem Ziel also ist das Gesetz erst seinem ganzen Umfang nach erkannt, wie es Sittengesetz ist.

Zweiter Theil der Moral. Das absolute Gesetz und dessen Nothwendigkeit, von der Freiheit und dem Willen nicht verschieden, stellet sich im Gewissen concret, als die göttliche Seite des Begriffes dar. Es tritt aber auch ein Unterschied ein zwischen der Nothwendigkeit, welche das Gesetz oder der Wille Gottes, und der Freiheit, welche der Wille und die That des Menschen ist. Hiermit geht die Moral nothwendig an die subjective Seite hinüber, welcher gegenüber die Lehre vom Gesetz die objective war. Sie geht an die menschliche Seite des Begriffs hinüber, ohne jedoch ihr inneres Verhältniß zu der ersteren aufzugeben. Sie betrachtet das göttliche Gesetz nicht mehr, wie es an sich Wille, sondern wie es für den Willen ist. Hiemit geht ein Unterschied, ein Verhältniß hervor, in welchem die Freiheit zur Nothwendigkeit steht, und die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz ist das, was man Tugend heißt, die Tauglichkeit vor dem Gesetz. Aber auf dem Standpuncte des Verhältnisses und der Uebereinstimmung stehen bleibend bleibt auch noch Spannung, Differenz zwischen dem Willen und dem Gesetz. Die christliche Vollkommenheit, welche die Tugend ist, ist nicht die göttliche, sondern die menschliche, d. h. die unvollkommene. Der subjective Wille als unmittelbar für sich, von dem an und für sich seyenden unterschieden, ist als solcher endlich, beschränkt. Aber die Endlichkeit dieses Willens wurzelt in einem unendlichen Grunde, aus welchem er als unendliches Selbstbestimmen hervorgeht. Die Richtung des Willens auf das Gesetz ist die Tugend; an dieser subjectiven Seite ist sie Streben nach dem Vollbringen des Gesetzes. Als dieses Streben noch mit der Untugend behaftet ist der tugendhafte Wille erst in der Pflicht mit dem Gesetz vereinigt. Die Tugendlehre hat so zu handeln vom Tugendbegriff, von der Tugendnegation und von der Tugendpflicht.

Dritter Theil der Moral. Als Gesetzeslehre hat es die Moral vorzugsweise mit den Gesinnungen des Menschen zu thun. Die Gesinnung bildet sich hauptsächlich durch die Betrachtung des Gesetzes und das Gefühl seiner unendlichen Heiligkeit.

Als Tugendlehre hat sie vorzüglich des Menschen Wollen und Thun in Beziehung auf das Gesetz zu entwickeln. Die Tugend ist ein Thun, die Entwickelung und Ausbreitung der Gesinnung zur That. Thaten aber sind Werke des Geistes und der Gesinnung; in der That zeigt sich der Geist wirksam; andererseits sagt Jeder: an der tugendhaften Gesinnung, wie sie noch in der Welt des Geistes bleibt, sey es nicht genug, und Christus sagt: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Diese Früchte der tugendhaften Gesinnungen sind die Handlungen, von Thaten wohl zu unterscheiden, wie Niemand von Handlungen, sondern nur von Thaten Gottes spricht; denn Gott ist der Geist. Aber in den einzelnen Handlungen entwickelt sich die tugendhafte Gesinnung zum concreten, wirklichen, menschlichen Leben, und diese Handlungen sind die bestimmten Pflichten. Als noch sehr Allgemeines, als Gedanken und Begriff gehört die Pflicht noch dem zweiten Theil der Moral an; als Lehre von den Pflichten, den einzelnen, oder als Pflichtenlehre macht sie den dritten Theil derselben aus und sie ist damit ganz im Bestimmten, Einzelnen. Wenn der Mensch das, was das göttliche Gesetz fordert, in jedem einzelnen Fall als Verbindlichkeit für ihn anerkennt, so sagt er, das sey seine Pflicht; hiemit spricht er eine Verwickelung des Subjects in das bestimmte Object der Pflicht aus, die ein wesentliches Verhältniß beider voraussetzt. In die Pflicht geht einerseits das Gesetz ein; es ist die Macht der Pflicht und das Gebietende und Herrschende darin. Andrerseits geht darin der subjective freie Wille ein; er unterwirft sich dem Gesetz und thut, was es gebietet. Die Wirklichkeit der Tugend ist die erfüllte Pflicht, daher sie sauer, schwer ist. Auch ist noch viel von einer Collision der Pflichten die Rede, welche in der Tugend, als dem Leben im Geist, nicht vorkommen kann; sie ist vielmehr die Aufhebung aller Pflichtencollision. Indem nun die theologische Moral in ihrem dritten Theil nothwendigerweise Pflichtenlehre ist, hat sie es nicht allein mit dem Begriff der Pflicht, dessen

Verhältniß zum Begriff des Rechts u. s. w., sondern besonders mit den einzelnen Pflichten, ihrem Unterschied von einander, ihrem Uebergang in einander zu thun, und da ist es besonders die Eintheilung, welche nicht ohne Schwierigkeit ist. Sie zu erledigen kommt besonders der Einleitung zu. Man hat bisher eine bequeme Eintheilung der Pflichten gefunden in dem Ausspruch Christi Matth. 22, 36—40. Da unterscheidet Christus die Liebe zu Gott, zu dem Nächsten und zu sich selbst und stellt die beiden letztern Gebote dem ersteren ganz gleich. Man hat darauf die Eintheilung aller Pflichten in Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst gegründet, und diese drei, welche zusammen Christus selbst das größte und vornehmste Gebot im Gesetz nennet, in die mannigfaltigste Stellung und Unterordnung gegen einander gebracht, so, daß bald mit den Religionspflichten angefangen, bald geendigt, bald die Selbstpflicht, bald die Nächstenpflicht vorangestellt wurde. Es fragt sich nun: ist das die genügende Eintheilung aller Pflichten? Im Voraus wird man wenigstens verneinen müssen, daß Christus der Wissenschaft hiedurch habe eine Vorschrift geben wollen und sie nun ohne die Freiheit wäre, eine andere Eintheilung vorzuziehen. Es ist mit der Eintheilung der Pflichten in dieser Hinsicht, wie mit dem Moralprincip. Es eignen sich die verschiedensten moralischen Sentenzen im Neuen Testamente zu diesem Zweck, und sie haben zu diesem Zweck jede auch ihre Mängel. Allein die obige Eintheilung stammt doch aus dem Munde Christi, ist die unmittelbar christliche, und die theologische Moral hat, wie gesagt, nur das in der christlichen Sittenlehre Gegebene zu erkennen. Allein dem stellt sich sogleich gegenüber, daß es in jener Erklärung Christi über das höchste und vornehmste Gebot sich nur um das handelt, was im mosaischen Gesetz und den Propheten das Höchste ist. Das von Christo recitirte Gebot kommt wirklich schon 5 Mose 6, 5. 10, 12. vor. Somit eine characteristisch-christliche, die christliche Sittenlehre von der mosaischen unterscheidende Vorschrift hätte man nicht daran. Dieß nun wäre an sich kein

Mangel, da das Christenthum alles Göttliche des Judenthums in sich aufnimmt und es bestätigt. Ueberhaupt soll die Frage über die innere Wahrheit und Heiligkeit dieser Vorschrift Christi so wenig verneint werden, wenn man leugnet, daß sie zu wissenschaftlichem, blos formalem Zweck der Pflichteintheilung geeignet sey, als man die Wahrheit und Heiligkeit jener sittlichen Aussprüche bezweifelt, welche man wohl als Moralprincipien an die Spitze der Wissenschaft gestellet hat; denn eben dieser in Rede stehenden Vorschrift Christi hat man oft auch die Bedeutung des höchsten Grundsatzes der Moral gegeben. Die Wissenschaft, so sehr sie nur Erkenntniß der christlichen Sittenlehre ist, hat doch aber, weil sie ein anderes ist, als jene, auch noch andere Interessen und Rücksichten zu nehmen. Als logische, philosophische Entwickelung ist sie an Kategorien gebunden, welche die unmittelbar christliche Darstellung nichts angehen. Nichts ist z. B. leichter, als den Unterschied der Selbstpflichten und Nächstenpflichten aufzuheben, und es ist selbst, um zu dem Unterschiede zu kommen und ihn zu bestätigen, nothwendig. Denn das Gleiche und Allgemeine beider Seiten ist, daß es die Menschheit ist, gegen welche der Mensch die Pflichten hat. Schon in den Pflichten des Menschen gegen sich selbst ist dieses der Fall. Würde er rein nur als der Einzelne betrachtet, so wäre es schwer zu sagen, wo überhaupt Pflichten des Menschen gegen sich selbst herkommen sollten. Nur das Thier hat nur für sich selbst zu sorgen; es ist auch in der größten Gesellschaft, wo ein Rudel Vieh beisammen ist, das beständig einsame, kann sich als das Einzelne nicht als Allgemeines setzen, denn das Einzelne als Allgemeines setzen, heißt denken. Es thut daher alles nur aus Noth und der Nothwendigkeit der Natur; was der Mensch hingegen als Pflicht anerkennt und thut gegen sich selbst, z. B. selbst gegen seinen Leib und sein leibliches Leben, das thut er als persönliches Wesen aus der Freiheit des Willens und nicht für sich, als Einzelner, sondern gegen sich als den Menschen. Es ist die Menschheit, welche er in seiner Person achtet und gegen die

er Pflichten hat. Bezieht er sich also darin auf sich selbst, als den Einzelnen, so bezieht er sich doch darin zugleich von sich weg auf ein Allgemeines. Das Nämliche ist der Fall mit den Pflichten gegen den Nächsten. Schon in der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, weil es ein denkendes Verhältniß ist, worin der Mensch dasteht, unterscheidet er sich von sich, nicht nur seinen Leib und seine Seele gegen die er Pflichten habe, von sich, der die Pflichten habe, sondern überhaupt auch sich als den Verpflichteten, von sich, der die Pflicht anerkennt und sich selbst verpflichtet oder dafür hält. Es ist schon da der Unterschied des Ich und Du, worin der Mensch sagen kann: gegen dich, meinen Leib, meine Seele, habe ich diese und jene Pflicht. In diesem Sinne ist es ganz richtig, daß jeder sich selbst der Nächste sey; der Nächste, gegen den er Pflichten hat, ist er selbst. Ist das nicht mehr die Sprache der Selbstsucht, so ist ihm der Andere ebensowohl sein Nächster und dieser soll ihm so nahe seyn als er sich selbst, wie das christliche Gebot lautet. Denn obgleich da der Unterschied gemacht ist zwischen Du und Ich, so ist er doch für die Liebe kein Unterschied; die Liebe, indem sie den Unterschied setzt, ist doch die beständige Aufhebung desselben. Was bleibt nun von den Selbst- und Nächsten-Pflichten übrig? Das Gemeinsame beider läßt sich in Einer Formel zusammenfassen; es ist die Pflicht des Menschen gegen den Menschen, gleichviel ob er ein Du oder ein Ich ist; denn das Du ist auch ein Ich und umgekehrt. Diese Gemeinsamkeit der Menschheit in Ich und Du macht nun auch, daß die meisten Selbstpflichten auch Nächstenpflichten sind und umgekehrt, was in der Wissenschaft, wenn sie darauf eine Eintheilung gründet, viele Wiederholungen veranlaßt. Nicht nur sich selbst, sondern auch den Andern soll der Mensch nicht tödten, warum? darum weil der Eine sowohl als der Andere ein Mensch und der Selbstmord mithin eben so unmenschlich ist als der Nächstenmord. Auf den Unterschied des Du und Ich kann und muß sich wohl die Wissenschaft beständig beziehen und einlassen und also, was die Wahrheit des Un-

terschiedes der Selbst- und Nächstenpflicht ist, mit abhandeln; aber sie kann und muß es nur auf dem allgemeineren Grunde der Pflicht des Menschen gegen den Menschen, welche beide Seiten in sich schließt. Was endlich die Pflichten gegen Gott betrifft, so erkennt sie der Mensch überall an in dem Maaß als er Religion hat. Von Seiten der Kantischen Philosophie sind indeß dagegen die größesten Bedenklichkeiten erhoben worden. Pflichten könne der Mensch nur haben gegen ein Wesen, auf welches er wirken könne, mit welchem er in Wechselwirkung stehe. Pflichten gebe es nur da, wo ihm auch Rechte zur Seite stehen; in den Religionspflichten aber sey auf der Seite des Menschen nur die Pflicht gesetzt und kein Recht, auf der Seite Gottes keine Pflicht, sondern nur Rechte gegen die Menschen. Dieß alles beruhet in der Kantischen Philosophie auf der Voraussetzung, daß der Mensch nichts von Gott wissen könne, sondern nur an ihn glauben, d. h. so, daß dieß Glauben absoluterweise ohne Wissen wäre. Aber so ist es auch kein wahrhaftiges Glauben; diese Ansicht ist schon in ihrem Princip ohne Religion; vielmehr beruht diese überall darauf, daß der Mensch z. B. in seinem Gewissen nicht nur der Gott wissende, sondern auch von ihm gewußte sey. Er sieht wahrhaftig seine Pflichten als durch Gott bestimmt, nicht für nur so zu sagen göttliche (praecepta tanquam divina) an, sondern als wirklich und in allen Beziehungen solche, in denen er sich auf Gott zu beziehen habe, ohne die er auch keine Pflicht haben würde gegen sich selbst und Andere. Ist nun die Kantische Philosophie an dieser Seite allerdings mit dem Christenthum im Widerspruch, so kann allein noch die Frage seyn, ob diese Stellung der Religionspflichten die richtige sey neben den Selbst- und Nächsten-Pflichten. Dieß ist zu bezweifeln, nicht aus einem Grunde in jenen, sondern in diesen. Können diese als solche und in solcher Unterscheidung keinen Eintheilungsgrund abgeben für die theologische Moral, so sind ihnen auch die Religionspflichten nicht mehr zur Seite zu stellen, sondern kommen an einem ganz andern Ort im System vor. Fasset

man nämlich das Eintheilungsprincip objectiv auf, so ergeben sich als die Kategorien, worauf sich alle Pflichten beziehen, der Leib und das leibliche Leben, die Seele und deren Bildung und der Geist, wie er Mensch und Gott ist. Wir sagen deshalb nicht mit einer todten Philosophie, daß der Mensch aus diesen „drei Theilen bestehe", oder daß sie „Bestandstücke" des Menschen seyen, sondern unterscheiden nur, was sich in sich selbst unterscheidet, das physische, psychische und pneumatische Leben des Menschen und schließen uns einfach nur an die biblische Bestimmung an, z. B. 1 Thess. 5, 23. Es ist das eine und selbige Subject, welches in diesen drei Bestimmungen gewußt wird. Weil der Geist, die Persönlichkeit, sich selber gleich, hindurchschlägt bis in die äußere Erscheinung und Leiblichkeit, so müssen wir so unterscheiden. Hegel hat nicht so unterschieden. Es ist der Geist auf den drei angegebenen Stufen seiner Entwickelung sich selbst ein anderer. Das Somatische und Psychische, oder das Verhältniß von Leib und Seele ist ein durch und durch Dialectisches, nicht etwa blos abstract-logisch, sondern auch metaphysisch-dialectisch. Es würde nicht angehen, schon den Leib und das leibliche Leben des Menschen außer allem Connex mit der Seele und dem Geist oder der Persönlichkeit des Menschen in der Moral zu betrachten. Die Leiblichkeit ist die Naturseite und Natürlichkeit der Seele und so die erscheinende Basis des Geistes, und was er in jenen beiden Beziehungen nur an sich war, als das setzet er sich als Geist auch für sich. In solcher Abhandlung der Pflichten in Bezug auf den Leib, die Seele, den Geist, ist nicht nur die Bewegung nach der Seite des Ich und Du und ebendamit das Wesentliche der Unterscheidung von Selbst- und Nächstenpflichten, sondern auch die Pflicht gegen Gott oder die Religionspflicht mit enthalten, und so führet die theologische Moral, wie die christliche, nothwendig auf diese Höhe und letzte Spitze, wo die Sittlichkeit in die Frömmigkeit und die Moral in die Dogmatik übergeht.

Erster Theil.

Gesetzeslehre.

Erster Abschnitt.

Das Gesetz als die Nothwendigkeit.

1. Begriff des Gesetzes. Den Gedanken an das Gesetz kann niemand haben, ohne zugleich an dessen Gegentheil, die Gesetzlosigkeit und die Gesetzwidrigkeit, zu denken. Hierin zeigt sich schon, was das Wesen des Gesetzes ist, nämlich die Nothwendigkeit zu seyn. Es giebt aber auch mancherlei Nothwendigkeit, die darum noch nicht auch Gesetz ist. Dergleichen ist die blos äußerliche, nur auf bestimmte Zwecke berechnete Nothwendigkeit, die eigentlich nur die Nützlichkeit ist, und daher eben so sehr auch die Vergänglichkeit. Was hingegen Recht und Gesetz ist, muß auch Recht und Gesetz bleiben; es ist in sich selbst ein Ewiges und Unvergängliches, nämlich seiner Substanz nach. Nur zu oft werden Gesetze mit Verordnungen, Befehlen, Mandaten verwechselt; sie werden gegeben und wiederaufgehoben. Auch Gesetze können ihrer Form nach wohl näher bestimmt, declarirt, Gesetzgebungen vereint, Gesetzbücher revidirt werden; aber das Princip, worauf das Gesetz als solches beruhet, ist ein Bleibendes. Der Nothwendigkeit in mancher Gestalt kann sich der Mensch entziehen, dem Gesetz nicht; es ist eine Macht, die Gewalt über ihn hat und der er unterworfen ist. Hierin zeigt sich sogleich, daß das Gesetz in sich eine Beziehung hat auf das, wofür es Gesetz ist. Das Gesetz ist nicht um seiner selbst willen,

wie das, was die Substanz des Gesetzes ist; seine Form ist die Beziehung, die Bestimmung; es ist vielmehr die alles bestimmende Macht und Nothwendigkeit. Bestimmung ist Thätigkeit, Bewegung, und was durch das Gesetz bestimmt wird, ist ein zugleich sich selbst Bestimmendes, wenn auch darum noch nicht Freies. Auch die Natur in allen ihren Productionen hat die Bestimmung, das zu werden, was sie an sich ist; diese Bewegung des Natürlichen aus seinem Anfang und Keim ist seine Selbstbestimmung und formgebende Thätigkeit, und sie ist die dasselbe bestimmende Nothwendigkeit oder Gesetz für dasselbe. Diese sich selbst bestimmende Nothwendigkeit ist in der Natur mit dem Gesetz unmittelbar identisch. Die die Pflanze aus ihrem Keim hervorbringende und sie zu ihrer bestimmten Gestalt bestimmende Nothwendigkeit ist das Gesetz; die vegetabilische Organisation beruhet auf sich selbst organisirender Thätigkeit, als dem Gesetz. Ist es nun so, als ob die Natur sich selbst das Gesetz gebe, indem sie es streng befolgt, so steht das doch nicht in Widerspruch mit der dogmatischen Lehre von Gott, als Schöpfer und Gesetzgeber für die Natur. Denn dieß will nicht sagen, er habe äußerlich sein Gesetz in die Natur hineingelegt, sondern er sey selbst der Urheber aller Naturmacht, der Fähigkeit, kraft welcher die Natur in und mit sich, als die von Gott geschaffene, das Gesetz enthält, welchem sie unterworfen ist; denn nicht, wie eine Maschine, die nichts durch sich selbst machen kann, sondern alles nur ist und wirkt kraft des Verstandes außer ihr, ist die Natur von Gott, sondern Urheber des Naturgesetzes ist Gott lediglich als Urheber der Natur selbst. Das Höchste nun in der Natur ist das Leben, und dieses ein Fühlen, Empfinden, Begehren. Aber das Denken und Wollen liegt hinaus über der Gränze des Physikalischen; es ist allein der Vorzug des Persönlichen. In der Natur ist wohl Vernunft, aber in vernunftloser Weise; es sind Zwecke bemerkbar in ihr, aber sie weiß nichts davon; sie hat somit auch Gedanken, aber in durchaus gedan-

kenloser Weise. Das Wesen und der Vorzug der Persönlichkeit ist das Bewußtseyn, Verstand und Wille, und die da sich bestimmende Nothwendigkeit ist die sich selbst wissende und wollende. So ist das Gesetz selbst nicht, ohne Wille zu seyn, wofür es schon erkannt wird, indem das Gesetz für Willen Gottes erkannt wird. Auch für den Menschen ist das Gesetz nur, sofern es die Bestimmung hat, seinen Willen zu bestimmen, was geschieht schon, indem er das Naturgesetz in seiner vernünftigen Nothwendigkeit anerkennt, noch mehr, indem er das, was das Gesetz will, gleicherweise will. Im Persönlichen ist die Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, nicht mehr, wie im Physischen, eine solche, welche die Freiheit außer sich hätte, sondern vielmehr die Nothwendigkeit als die Freiheit ist das Gesetz, und so nicht mehr Naturgesetz, sondern Willensgesetz, Sittengesetz. Es sind nun die näheren Bestimmungen zu suchen, die das Gesetz hat. An sich die vernünftige und bestimmende Nothwendigkeit ist das Gesetz nun zu betrachten, wie es für sich ist. Für sich seyend ist es für den Willen; denn der Wille selbst ist das Gesetz, wie alles Gesetz Wille ist und selbst das Naturgesetz Wille Gottes ist. Wille zu seyn ist des Gesetzes innerstes Wesen. Des Menschen Wille wird Gesetz für ihn, und ist die Freiheit nicht Willkühr, so ist er der moralische, gute Wille. Im patriarchalischen oder Familienleben ist des Vaters Wille die bestimmende Nothwendigkeit für die Familienglieder und sein Wille so auch der Wille Aller, von ihnen gewußt und geehrt. Eben so ist im Volke der allgemeine Wille das Bestimmende, Herrschende; sey es, daß die Glieder des Volkes ihren Willen aussprechen und Gesetze geben, wie in der Republik, oder der Monarch es thue, so geht das Gesetz, wenn es ein wahres und wirkliches ist, aus dem Geist und Willen des Volkes hervor. Alle Völker sind mit Recht eifersüchtig darauf, nach Gesetzen, welche sie selbst sich gegeben, zu leben, ihre Gesetze, wie ihre Sprache zu behaupten und sich keine fremde aufdringen zu lassen. Es kann nicht seyn, daß, wer ein

Gesetz giebt, dieses nur als der Einzelne thue; alle Gesetzgeber haben nicht ihren, sondern einen viel allgemeineren Willen ausgesprochen; als diese Einzelnen stehen sie selbst unter dem Gesetz, wie Friedrich der Große wohl erkannte, da er sagte: er sey der erste Diener des Staats. Das Gesetz macht sich wohl subjectiv, indem es vom Subject anerkannt wird und befolgt, wie es auch von einem Subject ausgehen und gegeben werden kann: aber indem es Gesetz ist, hat es alle Subjectivität abgestreift. Es ist aber des Gesetzes Bestimmung, subjectiv zu werden, d. h. für den einzelnen Willen Gesetz zu seyn. Indem der einzelne Wille sich das Gesetz zum Grunde seines Wollens und Handelns setzt, ist es Grundsatz geworden. Es hebt der Wille alle Aeußerlichkeit, Fremdheit des Gesetzes in seiner Innerlichkeit und Eigenheit auf. Das Gesetz ist für den Menschen nicht blos Wille überhaupt, sondern auch *sein* Wille. *Grundsätze* hat er, wenn er durch nichts sich aus der Harmonie mit dem Gesetz herausbringen läßt, sich das Gesetz zur Regel und Richtschnur nimmt, wonach er sich richtet in seinem Verhalten. Norm, Kanon, Regel wird so das Gesetz, wenn es nun auch das subjectiv leitende ist. Dieß ist an sich schon so gut, daß man mit einem Mann von Grundsätzen immer schon den rechtschaffenen bezeichnet, ohne die Grundsätze selbst als gute zu bezeichnen. Aber es kann der Mensch auch schlechte Grundsätze haben, so nimmt er den eigenen Willen im Gegensatz und Widerspruch mit dem allgemeinen des Gesetzes sich zur Norm seines Handelns. Das Allersubjectivste und fast nur Formale des Willens ist die *Maxime*, und darin vom Grundsatz verschieden, daß sie weder gut, noch schlecht ist. In der Maxime fehlt die bestimmende Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, ganz; das Verhalten nach Maximen steht daher fast der Angewohnheit gleich und gilt nur in moralisch gleichgültigen Dingen, z. B. ob einer eine Perücke oder sein eigen Haar tragen will, und ist selbst als Verhalten ein moralisch-gleichgültiges. Die Maxime ermangelt aller Objectivität und

Universalität. Sie muß nicht die Maxime Aller werden, der Grundsatz hingegen, in welchem das Gesetz sich subjectiv macht, muß der Grundsatz Aller seyn. Wer nach Maximen handelt oder gar Andere behandelt, folgt gewissen Voraussetzungen, Hypothesen u. dergl. Die Natur der Voraussetzung und Vermuthung aber ist, daß ihr Gegentheil eben sowohl möglich ist; so fällt die Maxime ganz in die Zufälligkeit und Erfahrung herunter und hat nichts in sich von jener bestimmenden Nothwendigkeit, die das Gesetz ist. Die Maxime, keinem zu trauen, ehe man ihn nicht geprüft hat, steht an Werth der andern gleich, jedem ohne weiteres zu trauen. Solche Maxime ist weder gut, noch schlecht. Als die vernünftige kann die Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, nicht ohne Allgemeinheit seyn. Diese ist aber darum doch nicht die unbegränzte. Die Allgemeinheit des Sittengesetzes bezieht sich nur auf Wesen, welche der Bestimmung durch dasselbe fähig sind, also einerseits nicht auf das Thier; es hat in allen seinen Bewegungen nur den Schein der Freiheit, es ist nicht denkendes, wollendes Wesen; andererseits nicht auf Gott; er ist durch sich selbst schon, oder dadurch, daß er Gott ist, ohne alles Bedürfniß des Gesetzes; er ist die Allmacht und der Heilige, und es ist eine schlechte Definition der Heiligkeit, daß sie die vollkommene Uebereinstimmung sey mit dem Gesetz als einem Sollen, wie noch der Verfasser des Lebens Jesu die Heiligkeit definirt in seiner Dogmatik, I. Gott ist das sittliche Wesen nur so, daß er der Heilige ist. Was aber zwischen diesen beiden Extremen, der Thierheit und Gottheit ist, ist die Menschheit. Die Allgemeinheit des Gesetzes von der subjectiven Seite besteht also darin, daß es das die Menschheit umfassende ist. Es geht darauf aus, daß, was es will, aller Menschen Wille werde. Zu diesem Zweck nimmt es vor Allem ihre Erkenntniß in Anspruch. Der göttliche Wille ist geoffenbart, d. h. es kann geprüft werden, was er ist. Gesetze werden promulgirt, publicirt, damit Niemand sich mit der ignorantia legis entschuldigen

könne. Als Wille in der Einheit mit dem Gedanken wendet das Gesetz sich an den Verstand Aller, und übertritt einer auch unwissentlich das Gesetz, so ist es doch seine Schuld, daß er das Wissen des Gesetzes verabsäumt hat. Weiter aber wendet das Gesetz mittelst des Verstandes sich an den Willen der Menschen. Darin nun entwickelt das Gesetz seine unendliche Güte, daß es die Freiheit derer, für die es ist, nicht beschränkt. Es ist, als erklärte es selbst, es habe das Gute, welches es selber ist und will, Werth nur dadurch, daß es auch von den Menschen gewollt würde. Es steht der Mensch darin unendlich höher, als die ganze Natur, daß er, was sie nicht vermag, das Gesetz auch übertreten kann, wenn er will. Aber für diese Concession voll unendlicher Liebe kehrt das Gesetz nun auch um so mehr seine Strenge und Herbigkeit heraus, wenn er es wirklich übertritt. Dieß ist eine um so geheimnißvollere Veranstaltung, da es selbst, das Gesetz, zugleich unverletzlich ist in seiner innern Würde und Majestät, und von allen Verletzungen und Uebertretungen in seinem Wesen, welches die unbedingte Nothwendigkeit ist, stets unberührt bleibt. Vielmehr durch jede Verletzung des Gesetzes verletzt nur der es Uebertretende sich selbst; es wirft in seiner unendlichen Macht den Sünder nieder und straft ihn. In solcher Bestrafung, wie in der Belohnung, zeigt das Gesetz seine Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Wie es selbst keine Ausnahmen macht unter den Menschen, sondern das unerbittliche ist, so duldet es auch keine Ausnahmen von ihrer Seite. Die Regel, der Grundsatz ist nicht ohne Ausnahmen; aber die Ausnahme bestätigt nur die Regel; die sogenannten Ausnahmen sind selbst Regeln. Hingegen die Ausnahme vom Sittengesetz ist nicht verschieden von der Uebertretung desselben. Ist diese geschehen, so richtet das Gesetz, als Macht und Strafe, sich auf, die Ausnahme wegzuschaffen; keine Ausnahme von dem Gesetz bleibt ungestraft. In der Strafe stellt sich das verdunkelte Gesetz zu seinem vollen Glanze wieder her. Es kann der Mensch wohl mei=

nen, der Macht des Gesetzes zu entgehen durch Flucht oder Verborgenheit seiner Thaten vor der Welt. Aber das Gesetz läßt ihn nicht los; vergossenes Blut schreit um Rache, und in jeder Verletzung des Gesetzes zeigt dieses sich dadurch als das unverletzliche, daß jede Verletzung nothwendig ihre Vertilgung findet.

Des Gesetzes Nothwendigkeit und eben damit dessen Härte und Herbigkeit kehrt sich besonders heraus im Alten Testament. Die israelitische oder mosaische ist vorzugsweise die Religion des Gesetzes in diesem Sinne, daß das Gesetz, als die höchste Nothwendigkeit, die Gemüther beherrscht. 5 Mos. 27, 25. heißt es: verflucht sey, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet, daß er darnach thue, und alles Volk soll sagen: Amen; und Jos. 1, 8.: Laß das Buch dieses Gesetzes nicht von deinem Munde kommen, sondern betrachte es Tag und Nacht. Als das Gesetz ist das Wort Gottes ein Feuer und Hammer, der Felsen zerschmeißt. Jerem. 23, 29. Wie im Neuen Testament der Logos, so ist im Alten Testament der Nomos der Mittelpunct aller Gedanken. Es ist da sowohl das mosaische als das levitische und das allgemeine Sittengesetz. Seiner innern Nothwendigkeit und zwingenden Kraft nach heißt es der Zuchtmeister; in diesem Sinne sagt noch Paulus, das Gesetz sey unser Zuchtmeister gewesen auf Christum. Gal. 3, 24. Auch Christus war als der einzelne Mensch unter das Gesetz gestellt. Gal. 4, 4. Auch er, obgleich er vom Fluch des Gesetzes erlöset hat, befreit nicht vom Gehorsam gegen dasselbe. Ihr sollt nicht wähnen, spricht er, daß ich gekommen bin das Gesetz und die Propheten aufzulösen; denn ich sage euch wahrlich, bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe. Matth. 5, 27—28. Luc. 16, 27. Das Gesetz zu erfüllen, lehret Christus, sey er gekommen und Paulus in demselben Sinn: Christus sey das Ende des Gesetzes; denn das ist des Gesetzes Ende, daß es vollständig erfüllet ist. Röm. 10, 4. Der Irrthum aller Antinomer war, daß sie die innere Nothwendigkeit

des Gesetzes verkannten und die äußere, die nicht aufhören kann vor seiner vollkommenen Erfüllung. Selbst die durch den Glauben Wiedergeborenen verbindet das Gesetz zum Gehorsam gegen dasselbe. 1 Cor. 9, 21. Es ist unsre Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten. 1 Joh. 5, 3. Matth. 11, 30. Es muß der Mensch, was Gott in seinem Gesetz geboten, erfüllen. Jac. 2, 10. Der Ermahnungen zum Thun aller Gebote ist das Alte und Neue Testament voll. Die den Herrn lieb haben, die halten seine Gebote. Sir. 2, 18. Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Matth. 19, 17. Der Segen und Fluch, der vom Gesetz ausgeht, steht 5 Mose 28, 1 ff. 15 ff. angezeigt. Es gehört an diese Seite, was das Alte Testament vom Zorn, von der Rache Gottes spricht, um das Misfallen Gottes an der Uebertretung seiner Gebote auszudrücken, wie auch die Verheißung und Drohung Gottes in Bezug auf die, welche seine Gebote halten oder übertreten. In dem allen ist das Gesetz als die innere und unumgängliche Nothwendigkeit offenbar. Jedes der einzelnen Gebote des Gesetzes spricht: du sollst, du magst wollen oder nicht.

2. Zweck des Gesetzes. Es ist der Begriff, der sich auch in den Unterschied von Zweck und Mittel begiebt. So ist es auch das Gesetz, welches sich selbst zum Mittel macht für Zwecke außer ihm. Aber indem sie *seine* Zwecke sind, ist es nur die Natur des Gesetzes selbst, welche sich in den Zwecken, die es erreichen will, näher offenbart. Es ist so eine Differenz zwischen dem Gesetz und dem zu erreichenden, aber noch nicht erreichten Zweck. Aber es kann auch das zweckvolle und zweckmäßige Gesetz nicht seyn, ohne seinen Zweck mehr oder weniger auch zu erreichen. In seinem Zweck weiset allerdings das Gesetz über sich hinaus; denn ist der Zweck erreicht, wozu alsdann noch das Gesetz? Dieß also ist der Endzweck des Gesetzes, den Menschen auf einen Punct zu führen, wo er des Gesetzes, als einer von seinem Willen verschiedenen Nothwendigkeit, nicht mehr bedarf. So lange aber der Mensch noch in dieser Diffe-

renz steht zwischen seiner Bestimmung und Wirklichkeit, daß jene in dieser noch nicht vollkommen erreicht ist, bedarf er auch des Gesetzes. Nächst jenem Endzweck hat also das Gesetz auch Zwecke. Die verschiedenen Zwecke des Gesetzes sind nun verschiedene Stufen, über die es den Menschen führt. Der nächste Zweck nun des Gesetzes ist a) ein politischer (usus leg. politicus nach Melanchthon). Der politische Zweck des Gesetzes ist der Bestand und die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft, deren wesentliche Form der Staat ist. Er ist der Geist concreter Sittlichkeit, und das Verhältniß der Menschen darin zu einander und zu ihm ist ein vernünftiges, nothwendiges, so, daß der Mensch außer dem Staat den Zweck seines Daseyns nicht erreichen kann. Der Staat ist das Reich des Gesetzes und der dadurch gestifteten öffentlichen Ordnung, des Rechts und der Sitte. Nur mittelst des Gesetzes hat ein Jeder und bleibt einem Jeden sein Recht; so nimmt das allgemeine Gesetz die Form des Civilgesetzes an. An dem Gesetz vergreift sich niemand ungestraft und jede schwere Störung des Rechts, jedes Verbrechen wird durch das Gesetz als Criminalgesetz wieder weggeschafft. Zur Erhaltung der öffentlichen Sicherheit und Wohlfahrt, zur Beschützung eines Jeden im täglichen Leben, in seinem Eigenthum, zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ehrbarkeit dient und wirkt das Gesetz als Polizeigesetz. In dem allen ist das Gesetz eine Wohlthat, eine Wehr und Waffe, deren die menschliche Gesellschaft nicht entbehren kann. Würde nach seiner politischen Abzweckung das Gesetz auch nur einen Augenblick suspendirt, so träte sofort die Auflösung aller Dinge und Verhältnisse, aller Ordnung, Sitte und Gerechtigkeit ein; mit diesem geistigen Organismus, welches der Staat ist, verhält es sich, wie mit dem physischen; wäre das Gesetz der Natur auch einen Augenblick aufgehoben, so würde alles übereinander stürzen und die Welt untergehen. Nun wird zwar oft auch das Recht im Staat wohl als auf dem Naturgesetz beruhend und es selbst als Naturrecht vorgestellt. Aber das ist ein

uneigentlicher, ungültiger Ausdruck für das, was nicht ein Werk der Natur, nicht ein Natürliches im Sinne der Naturnothwendigkeit, sondern das reine Werk des Geistes, des vernünftigen Willens ist. Auch der Staat hat allerdings zunächst Zwecke, welche durch die Natürlichkeit des Menschen gesetzt sind, und Gesetze, die darauf Beziehung haben, Zwecke der Lebenserhaltung, der Beschützung des Eigenthums, der Beförderung irdischer Glückseligkeit. Auch darauf schon beziehen sich bestimmte Gesetze im Staat, ohne welche die Leidenschaft alles umrennen und großes Verderben stiften würde. Aber auf das natürliche Leben und dessen Glückseligkeit bezieht und beschränkt sich das Sittengesetz, wie es Staatsgesetz ist, nicht; es hat mittelst desselben höhere Güter im Auge, wie das Leben selbst höhere Zwecke hat, als es nur zu genießen. Dieser höhere Zweck ist, daß Recht und Gerechtigkeit in der Welt sey und herrsche und die sittliche Weltordnung bestehe, in der allein der Geist seine Ideen verwirklichen kann. Da steht der Mensch höher als wie er nur Naturwesen ist, nicht die Begierde, der Lebensgenuß und die Glückseligkeit, sondern das Recht und die Gerechtigkeit geht ihm über alles. Wenn man den Staat mit seinen Gesetzen nur als ein Reich endlicher Zwecke, oder nur als den Polizeistaat betrachtet und nicht als den worin sich selbst die höchsten und heiligsten Ideen, Kirche und Frömmigkeit, den Boden der Wirklichkeit und Verwirklichung ihrer selbst suchen müssen, so kann man, wie so häufig geschieht, vom Staat gering denken und ihn selbst von der Kirche und ihren Zwecken ausschließen wollen. Allein das ist eine engherzige, beschränkte Ansicht, die nicht weiß, was der Staat ist. Allerdings die erste und nächste Stufe nur, die aber nicht zu umgehen ist, ist der Staat mit seinen Gesetzen und Ordnungen. Es ist nur die bürgerliche Rechtschaffenheit, die das Gesetz bezweckt. Aber die Gewöhnung daran ist die Nothwendigkeit und Abzweckung öffentlicher Erziehung, die der Staat ist, ohne welche auch die innere Erziehung des Menschen nicht ge=

lingen kann. Dieser Zweck ist allerdings der höhere gegen jenen, aber er nimmt das Nothwendige des erstern in sich auf, um den Menschen weiter zu führen. b) Der Zweck des Gesetzes ist, nächstdem daß er der politische ist, der pädagogische (u. leg. paedagogicus nach Melanchthon). Durch das Gesetz wird der Mensch erzogen und es ist selbst ein wesentliches Gesetz seiner Bestimmung, daß er ohne solche Erziehung nicht zum Menschen werden kann. Das Gesetz enthält in dieser Hinsicht selbst die Idee, zu welcher der Mensch erzogen werden muß. Dieß ist, daß er so, wie er von der Natur herkommt und von Natur ist und unter dem Naturgesetz steht, dem Gesetz des Geistes nicht entspricht und daß er daher auch so, wie er ist von Natur, nicht bleiben darf. Denn von Natur ist er nicht gut, nicht durch die Natur ist er es, sondern allein durch den Geist; das Gute ist vielmehr, daß er es nicht durch die Natur schon ist, sondern erst durch sich selbst, durch seinen eignen, freien Willen werden und erringen muß. Aber in das neue, geistige, sittliche Leben, in den Geisteswillen hängt ihm der Fleischeswille noch immer nach, und allem Guten, wozu er sich irgend entschließt, ist schon das Böse vorhergegangen. Durch das Gesetz, wie es für die bürgerliche Ordnung und Gerechtigkeit besteht, kommt jeder schon zu der Erkenntniß, daß er wohl Lust habe von Natur, es zu übertreten und Unrecht zu thun, und läßt er sich gehen und überläßt er sich seiner Natur und Natürlichkeit, so thut er es wirklich. Das bürgerliche Gesetz schon ist dieser Zuchtmeister, der die natürlichen Begierden im Zaum hält; darin fängt schon die Erziehung als Zucht an. Es kommt ein Jeder schon auf dem Wege mittelst des ge- und verbietenden Zwanggesetzes zu der Erkenntniß, er sey von Natur nicht so, wie er seyn sollte, er müsse für das Gute gebildet, erzogen werden und bedürfe des Gesetzes als eines Führers zum Guten. Aber nicht genug ist es auch, wenn nur die böse That, das Verbrechen unterbleibt, aber die böse Lust doch im Herzen stehen bleibt. Noch schlimmer

ist, daß selbst neben mancherlei guten Werken so viele böse stehen. So entwickelt nun in der Uebertretung desselben das Gesetz seine furchtbare, schreckende, zur Verzweiflung treibende Kraft: denn das Gesetz ist hart und unerbittlich, es vergiebt keine Sünden. Eben darin hat das Gesetz die große Bestimmung, die es auch geschichtlich im Alten Bunde entwickelt hat, durch den Druck und die Angst der Sünde, durch die Pein und die Schwere, womit es auf dem Gewissen lastet, den Menschen zur Verzweiflung zu treiben und so das Bedürfniß der Gnade Gottes in Jesu Christo zu wecken. Diese auf Christum und die Gnadenzeit vorbereitende Kraft des Gesetzes hat es am reichlichsten und gewaltigsten zur Zeit der Erscheinung des Christenthums manifestirt. Das Gesetz ist die Erziehung zu Christo und diese große Bestimmung hat es noch selbst im Christenthum, und es hat eben darum das Neue Testament das Alte zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Aber wenn der Mensch nun mittelst des bürgerlichen Gesetzes zur bürgerlichen Rechtschaffenheit und Ehrbarkeit gelangt und mittelst des Sittengesetzes ein Gegenstand der moralischen Erziehung geworden, ist damit der Zweck, den das Gesetz hat, schon vollkommen erreicht? Keineswegs; in die bürgerliche Ordnung und Gesetzlichkeit sich fügend und durch das Gesetz für Christum sich erziehen lassend ist er doch noch nicht der wirklich Wiedergeborne, und selbst wenn er dieß auf einem andern Wege, als dem des Gesetzes, geworden ist, verliert das Gesetz für ihn doch nicht seine Kraft. Des Gesetzes Beachtung und Befolgung ist vielmehr eben das, wodurch sich der Glaube und das neue durch ihn gestiftete geistige und sittliche Leben allein bewährt und bewahrt. Dieses nun ist c) der absolute Zweck des Gesetzes. Dieser höchste Punct in der Gesetzlichkeit, dieser letzte Zweck des Gesetzes ist, den Menschen dahin zu bringen, daß er auch die Lust, das Gesetz zu übertreten, nicht mehr fühlt, daß er es frei in seinen Willen verwandelt und das Böse für ihn selbst keinen Reiz mehr hat. Denn bis dahin, wo der Mensch dieß Ziel erreicht, reizt das Gesetz selbst durch sein Verbieten seine Lust

und wird so, obgleich in sich ein Gutes und Heiliges, doch noch Veranlassung selbst zur Sünde, indem er durch die innere, böse Lust gelockt das Böse liebt und thut, blos darum, weil es verboten ist. Erst durch die Gnade des Geistes wiedergeboren und ein anderer als der natürliche Mensch geworden, kommt er dazu, das Gute, welches das Gesetz will, gleicherweise zu wollen, so, daß es ihm nun über alles geht. Dahin will der Staat mit seinen Gesetzen, dahin die Erziehung mit ihren Regeln und Vorschriften; und fängt das sittliche Leben allerdings schon in beiden an und sind Staat und Erziehung selber so schon sittliche Anstalten, so liegt doch die sittliche Bildung in beiden nur noch im Keim und vollendet sich erst in der Religion. Durch sie gelangt der Mensch dahin, daß er des Gesetzes, als einer ihm ge- und verbietenden Macht nicht mehr bedarf und er sich doch in allen seinen Gesinnungen und Handlungen so verhält, als ob ihn nur das Gesetz geleitet hätte. Aber selbst in dem Wiedergebornen ist der Hang zum Bösen noch nicht so weit vertilgt und getödtet, daß er gar nicht mehr sündigen könnte, daß ihm das Böse unmöglich geworden wäre, vielmehr bleibt der Kampf mit dem Fleisch und der Welt ihm nicht erspart, und ob er als der Wiedergeborne und im neuen Gnadenbunde stehend der Zucht des Gesetzes entnommen ist, so fällt er doch mit jeder Regung der bösen Lust und mit jeder Entschließung zur bösen That unter das Gesetz, aus dem Neuen Bunde in den Alten zurück. Es hat uns überhaupt Christus zwar vom Fluch des Gesetzes, aber nicht vom Gehorsam desselben erlöst. Röm. 3, 31. 7, 1. In dieser Beziehung bleibt also das Gesetz für den Menschen selbst in seiner höchsten, sittlichen Vollendung in Kraft. Er kann immer noch aus dem Gnadenstande zurückfallen und dann erfaßt ihn das Gesetz, um ihn den Rückfall um so mehr fühlen zu lassen, je tiefer der Fall war. Es läßt nicht nach in seinen Forderungen, bis die höchste sittliche Vollkommenheit erreicht ist und diese ist der absolute Zweck, den das Gesetz hat.

Den dreifachen Zweck des Gesetzes spricht auch die biblische

Sittenlehre häufig aus, den ersten, den politischen, vorzugsweise das Alte Testament, welches auf seiner theokratischen Grundlage einen Unterschied der bürgerlichen Gesetzlichkeit von einer höhern noch nicht hat, wiewohl die Propheten allerdings häufig schon darüber hinausgehen. Der Apostel Paulus schildert häufig die jüdische Sittlichkeit als eine solche auf die äußere Ehrbarkeit und bürgerliche Rechtschaffenheit auf die Gerechtigkeit aus den Werken sich beschränkende, welche wohl ist die Gerechtigkeit vor Menschen, welche nur das Erscheinende der Handlungen beurtheilen können, aber darum allein doch noch nicht ist die Gerechtigkeit, so vor Gott gilt. Röm. 1, 17. 3, 21. 24. 10, 3. Die Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten ist bekannt. Es war bei ihnen alles aufs Aeußerliche gewendet und das Gesetz selbst vielfältig gemisbraucht. Aber an und für sich verwirft oder tadelt der Apostel auch den politischen Zweck des Gesetzes nicht und sagt: es sey den Juden aufgelegt worden dieß Joch um ihrer Herzenshärtigkeit willen und daß das nothwendig gewesen. So auch Deut. 31, 17. Ueberhaupt ist in der christlichen Sittenlehre die äußere durch das Gesetz zunächst bezweckte Gesetzmäßigkeit in ihrer Nothwendigkeit anerkannt. Wenn Petrus I. 2, 17. sagt: fürchtet Gott, ehret den König, so versteht er unter dem letzten den, der das Staatsgesetz in Macht und Gültigkeit erhält. Noch häufiger entwickelt der Apostel Paulus des Gesetzes pädagogische Abzweckung. Er nennt es deutlich den Zucht- und Lehrmeister, den Führer zu Christo und zeigt die große Bedeutung des mosaischen Gesetzes besonders zu diesem Zweck, die Gemüther auf Christum vorzubereiten; diese mortificirende Kraft des Gesetzes schildert er oft. Gal. 3, 24. 25. Röm. 7, 11. Aus dem Gesetz kommt erst recht die Erkenntniß der Sünde; aus ihm lernt der Mensch, jemehr er sich in dem Spiegel des Gesetzes beschaut, wie er gestellt ist und in welchen Lüsten und Leidenschaften er noch steckt. Röm. 3, 20. Den absoluten Zweck des Gesetzes hebt Paulus oft hervor z. B. Röm. 10, 4. besonders da, wo er sagt:

wie, heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? das sey ferne, sondern wir richten das Gesetz auf. Röm. 3, 31. Das Gesetz herrscht über den Menschen, so lange er lebet. Röm. 7, 1. Aber es muß der Mensch dahin kommen, wo er nicht mehr, wie im Alten Bunde, die Zuchtruthe des Gesetzes über sich hat, nicht mehr unter dem Stecken des Treibers steht und die Liebe des Gesetzes von allem Widerwillen gegen diese Nothwendigkeit befreit. 1 Joh. 5, 3. Matth. 11, 30. Röm. 8, 2. 1 Tim. 1, 8. Aber dahin kommt er nicht, als bis er auch was Gottes heiliger Wille war in dem Gesetz erkannt hat.

3. Ursprung des Gesetzes. Die positive Seite aller Untersuchungen über das Princip der Moral, zumal der christlichen, ist eben die über den Ursprung des Gesetzes. Es handelt sich da über die Frage, ob mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die das Gesetz hat und ist, bei menschlichem Denken und Wollen stehen zu bleiben und dieses auch des Gesetzes Ursprung sey. Es ist vielmehr, um des Gesetzes wahre Quelle zu entdecken, auf den Grund der Welt und alles Daseyns zurückzugehen. Schon Spinoza hat es gesagt, daß allem Werden und Gewordenseyn zum Grunde liege ein Seyn, welches nicht geworden, allem Entstandenen das, was nicht entstanden ist. Es ist nur in der Erkenntniß dieser substanziellen Unmittelbarkeit kein Verbleiben. Das Seyn hat auch den Unterschied an ihm, und der allgemeinste ist der von Natur und Geist. Dieser intellectuell so bestimmte Unterschied ist moralisch der von Ding und Person. Wird der Unterschied des Realen und Idealen dahin bestimmt, daß jenes sey das Seyn für Anderes, dieses das Seyn für sich oder als Seyn des Realen für das Ideale, so ist jene Realität die physische oder natürliche. Die Blume hat ihre Farbe, ihren Duft nicht für sich, sondern für den Menschen, der sich ihrer erfreut. Das Denken hingegen ist nur für das Denken und so für sich. Das für Anderes werdende oder gewordene, indem das Fürsichseyn oder der Gedanke ihm selbst fremd, wiewohl darin

verborgen ist, ist das natürliche oder physische Daseyn. Die der Natur gesetzte Nothwendigkeit ist das Naturgesetz. Das Denkende hingegen im Unterschied von der Sache ist die Person. Das persönliche Wesen enthält das Seyn für Anderes in sich, in dem Idealen ist das Reale mitenthalten. Die Nothwendigkeit aber des Seyns oder Verhaltens der Person ist nicht jene physische, sondern rationelle und moralische Nothwendigkeit für das mit dem Denken identische Wollen, und so steht dem Naturgesetz gegenüber das Willensgesetz. Die Kantische Philosophie hat diesen Unterschied in verständiger Weise so fixirt, als ob ihm keine Dialectik einwohnte, wodurch er sich in sich bewegen könnte, und so ist sie weder auf die Nothwendigkeit zurückgegangen, deren Unterschied er doch ist, noch auf den Urgrund eben dieser Nothwendigkeit, die das Gesetz ist. Was über die noch im gegenseitigen Unterschiede der physischen und moralischen stehende Nothwendigkeit das Hinausgehende ist, ist die absolute Nothwendigkeit in ihrer Identität mit der Freiheit; so ist sie die rein geistige Nothwendigkeit, für welche das physisch und moralisch Nothwendige bloße Momente sind, und darin das Princip der Nothwendigkeit an und für sich. So ist die Geistigkeit die Gottheit selbst. Durch diese absolute Nothwendigkeit, welche Gott ist als der Geist, ist es, daß Dinge und Personen sind in ihrer Endlichkeit, oder daß das Reich der Natur und Freiheit dieß Verhältniß der Nothwendigkeit zu einander hat. Princip dieses Seyns und Verhältnisses ist Gott, und dieß ist der Begriff der Lehre, daß Gott Urheber des Gesetzes sey, sowohl des Natur- als Sittengesetzes. Er ist als der absolute Geist die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit und so Princip des Gesetzes. Sein Wesen und Wille, sein wesentlicher Wille ist das Gesetz für alle Wesen im Reich der Natur und des Geistes. Die christliche Sittenlehre nun, obgleich weit entfernt davon, den Begriff des Gesetzes zu entwickeln, enthält doch den wesentlichen Inhalt dieses Begriffs. Man kann zwar aus der Bibel allerlei andere Sätze anführen und sie als

höchste Grundsätze der Moral anerkennen; aber so bleibt man nur bei dem Buchstaben, bei der Erscheinung des Gedankens in der Schrift stehen, ohne auf diesen in seiner unendlichen Allgemeinheit zurückzugehen. Dieß absolut Allgemeine und die Sanction selbst aller andern sittlichen Lehren und Aussprüche ist, daß sie den Willen Gottes enthalten. Man kann zwar noch sagen, als göttlich, als den Willen Gottes oder der Götter haben alle Völker ihre Gesetze promulgirt und unter der Sanction und Autorität auch viel Ungöttliches in die Welt gebracht. Der Wille Gottes ist nothwendig noch von jedem andern, der es nicht ist, zu unterscheiden; wie gelangen wir nun zu der Gewißheit, daß das Göttliche des Gesetzes dieses wirklich sey? Bestimmt und gewiß ist das Göttliche des Gesetzes erst dann erkannt, wenn es als das in sich selbst Offenbare gewußt ist; nur so ist alle Dunkelheit und Ungewißheit über seinen göttlichen Ursprung entfernt. So lange das Princip des Gesetzes selbst eine verborgene, nur jenseitige Macht ist, die nicht in ihrer Wahrheit, Heiligkeit und Vollkommenheit gewußt werden, oder an die man nur glauben, von der man aber nichts wissen kann, ist auch Gesetz und Pflicht, obwohl anerkannt als göttlich und durch jene Macht sanctionirt, noch nicht in ihrer Wahrheit und Göttlichkeit erkannt: denn offenbar ist etwas erst darin, daß es in seinem Daseyn auch gewußt werden kann. Diese Freiheit ist somit eben dadurch eröffnet, daß Gott sein Wesen und seinen Willen geöffnet und geoffenbaret hat. Aus diesem Verhältniß des noch Verborgenen, von dem menschlichen Geist nicht Gewußten ist in der christlichen Religion selbst die Berechtigung, der heidnischen sich als die geoffenbarte entgegenzusetzen. Bis dahin ist es nur als Ahnung, trübes Bewußtseyn des göttlichen Ursprungs vom Gesetz anzusehen, daß die sittlichen Gesetze als göttlich verehrt und vorgestellt sind, wie Numa schon sie als solche promulgirt und Solon, der das delphische Orakel zu Hülfe nimmt. Wird im Alten Bunde, wie auch im Islam, neben vielen reinen und würdigen

Gesetzen auch manches Unwerthe, Geringe, selbst Unsittliche für Willen Gottes ausgegeben, so ist es, weil das Wesen und der Wille Gottes da noch nicht vollkommen offenbar, und in die Vermischung mit menschlichen Gedanken und Absichten hineingezogen ist. Im Judaismus und Muhamedanismus ist das unmittelbar göttliche Gesetz noch mit unendlich vielen menschlichen Vorschriften in Bezug auf das häusliche und öffentliche Leben umgeben, und es breitet sich neben jenem ein Cerimonialgesetz weitläuftig aus, als eine schwere Last für die Gewissen. Göttliche Offenbarung in ihrer Vollkommenheit ist die christliche Religion auch als Sittenlehre darin, daß sie in Jesu Christo wie den Unterschied Gottes und des Menschen, so auch den Unterschied des göttlichen und menschlichen Willens aufgehoben hat. Sein, des Menschen, Wille, ist von dem Willen seines Vaters im Himmel nicht verschieden. Was also Gott will und thut als Vater, das will und thut er auch als Sohn in seiner Menschheit. Joh. 5, 19. Im Alten Bunde ist das Vaters- und Sohnes-Verhältniß Gottes noch nicht offenbar geworden, Gott nur der Herr, der Mensch sein Knecht, und dieser thut nicht, was er den Herrn thun sieht, sondern was dieser ihm befiehlt. Der Wille des Herrn ist dem Knecht ein fremder. Ist schon unter Menschen der Wille des Vaters wahrhaft väterlich, so ist er an sich von dem Willen des Sohnes nicht verschieden, in dem Willen des Vaters erkennt der Sohn den seinigen an. Giebt daher Gott als Vater dem Sohn ein Gesetz, einen Auftrag, so ist das ebensoviel, als ob der Wille des Sohnes Gesetz würde. Darin ist die Allgemeinheit des göttlichen Gesetzes oder Willens ausgesprochen, wie das Autonomische desselben. Der Sohn ist und heißt daher Gesetzgeber, wie Gott überhaupt so genannt wird. Es ist ein einiger Gesetzgeber, der kann selig machen und verdammen, heißt es Jac. 4, 12., aber Christus ist nicht Gesetzgeber, wie Moses, Joh. 1, 45. Röm. 10, 4. Johannes sagt: wer den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit. 1 Joh. 2, 17. In demselben Sinne fordert auch Christus

den Gehorsam gegen seine Gebote und Vorschriften, wie Joh. 13, 34. 14, 21. u. a. So will er sich auch nicht ausschließen, wenn er sagt: Keiner ist gut, als der einige Gott. Matth. 19, 17. Als das christliche also ist das Sittengesetz erst das vollkommen offenbare und eben so sehr auch vernünftige. Urheber des Gesetzes ist demnach weder Gott, noch der Mensch, sondern der Gottmensch. Für den Christen ist es durchaus synonym, ob er sagt: er erkenne das Gesetz Gottes an, oder das Gesetz Christi, das christliche Gesetz. So war es nicht in der vorchristlichen Welt; da ist der Unterschied zwischen dem göttlichen Gesetz und dem, der es giebt, der Gesetzgeber ist nur ein Mensch, ein Knecht oder Priester Gottes. Für Christi Jünger ist das Gesetz nicht mehr ein Joch, nicht eine Last; es ist, als die göttliche Nothwendigkeit selbst auch Gesetz der Freiheit. Matth. 11, 29. 30. Hiemit ist durch das Christenthum der gesetzliche Standpunct aufgehoben. Christus ist in diesem Sinne des Gesetzes Ende, daß er es zu seinem Willen gemacht hat. Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben.

Zweiter Abschnitt.

Das Gesetz als die Freiheit.

Indem die Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, sich selbst als die Freiheit bestimmt, gilt es hier, den härtesten Gegensatz, den der menschliche Geist zu denken fähig ist, zu begreifen und aufzulösen. Es ist nichts leichter, als innerhalb dieses Gegensatzes stehen zu bleiben und ihn nur in der Weise des Verstandes, der ihn macht, zu behandeln. Aber die christliche Sittenlehre macht durchaus, selbst als die geoffenbarte, Anspruch darauf, die vernünftige zu seyn. Indem zugleich die sittliche Freiheit das innerste Wesen des Menschen, als Geistes ist, so ist die Freiheit von der Persönlichkeit nicht wesentlich verschieden. Diese ist das Allgemeinere, jene hingegen als das Besondere die positive Bedingung, das ist das Element, der Persönlichkeit. In der Individualität, als solcher, kann wohl Freiheit seyn, aber nur dem

Schein und Namen nach. So hat das Thier als Individuum wohl freie Bewegung, Selbstbewegung, aber keine wahrhaftige Freiheit. So lange die Persönlichkeit des Menschen nur diese natürliche, individuelle ist, unterscheidet er sich noch nicht vom Thiere; sobald er aber im Bewußtseyn seiner selbst zu sich selbst gekommen, ein Ich geworden, bestimmt sich seine Individualität nur als die negative Bedingung seiner Personalität; Animalität und Organisation, die Constitution des Individuums, ist der Persönlichkeit untergeordnet; diese fängt wohl an in der Individualität, und sie hat und hält sie beständig auch an ihr, aber sie schreitet auch darüber hinaus und vollendet sich erst in der Freiheit, die das Individuum an und für sich nicht vermag. Des Menschen Leben selbst hängt von seiner Freiheit ab; er kann sich das Leben nehmen, wenn er will, was das Thier nicht vermag.

Was nun auch immer die Freiheit sey, so ist sie das durch sich Seyn und Wirken. Aber das Schwere an diesem Begriff ist, daß die Freiheit dieß nicht nur sey, sondern auch seyn müsse, somit selbst die Nothwendigkeit sey. Es kann somit die Freiheit ohne alle Beziehung auf die Nothwendigkeit nicht einmal gedacht werden. Dieß ist

1. die unmittelbare Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit. Sie kann auch die logische Identität genannt werden, denn der Gedanke der einen setzt auch den Gedanken der andern voraus. Beide Gedanken beziehen sich mit Nothwendigkeit auf einander. Es ist auch nicht das Denken als solches dieser Beziehung Grund, sondern beider, der Freiheit und Nothwendigkeit, eigenes, inneres Thun. Weil sie selbst sich auf einander beziehen, müssen sie in solcher Beziehung gedacht werden. Somit ist die Beziehung keine blos subjective, sondern objective. Wenn Freiheit und Nothwendigkeit sich nicht durch sich selbst auf einander bezögen, so hätte das Denken gar keinen Grund und noch viel weniger ein Recht, eine solche innere Beziehung beider auf einander zu setzen. Solche innere Beziehung aber

geht aus von der Identität. Es muß in der Nothwendigkeit etwas seyn, wodurch sie sich auf die Freiheit, und in dieser etwas, wodurch sie sich auf jene bezieht, und dieß in beiden Enthaltene muß eins und dasselbige, das sich Gleiche und Identische seyn. Denn was durchaus verschieden, somit gleichgültig gegen einander ist und nicht identisch, das kann sich auch nicht auf einander beziehen; es kann sich dergleichen ebendeshalb auch nicht widersprechen. Ehe nun der Widerspruch der Freiheit und Nothwendigkeit betrachtet wird, ist diese unmittelbare Einheit zunächst zu erkennen. So lange die Einheit beider noch diese unmittelbare und abstracte ist, hat man eben von der Wirklichkeit beider noch abstrahirt und hält sich an die bloße Möglichkeit beider. Die noch unmittelbare Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit ist noch zunächst die bloße Möglichkeit beider. Wird die Freiheit die wirkliche Nothwendigkeit, oder diese jene, so setzen sie selbst sich durch sich in diese Einheit, und diese ist die concrete. Diese Dialectik des Freien und Nothwendigen hat Vatke sehr gut nachgewiesen. (S. die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade. S. 263.) Zunächst nun ist das Verhalten beider zu einander als abstractes noch ein quantitatives oder dialectisches, d. h. es weiset sich die Nothwendigkeit in der Freiheit und diese in jener nach, so, daß die eine nur im Uebergewicht gegen die andere ist. Es hat so die Freiheit zunächst die Nothwendigkeit als ihre Negation an ihr. So 1) sowohl außer ihr als in ihr selbst. Jene ist die natürliche Nothwendigkeit, welche auf die Freiheit eine Beziehung hat, obgleich sie dieselbe außer sich hat. Denn das Gleiche in beiden ist ein Thun, Thätigkeit, Bewegung. Diese ist Prädicat der Natur und Körperlichkeit, sey es, daß ein Körper dem andern seine Bewegung mittheilt und die Bewegung die mechanische und somit einseitige, oder die gegenseitige ist, wie die chemische; so geräth z. B. durch Feuer Wasser in Bewegung. Aber diese Bewegung ist doch, so analog sie der Freiheit sey, keine wirkliche Freiheit. Noch

stärker spielt die Nothwendigkeit, wenn sie die organische Bewegung ist, auf die Freiheit an. Im Organischen ist die Bewegung Selbstthätigkeit; im vegetabilischen und animalischen Organismus ist die Bewegung diese Selbstthätigkeit und Nothwendigkeit, womit die Pflanze sich aus dem Keim, der Vogel sich aus dem Ei entwickelt. Allein aus der materiellen Nothwendigkeit kommt doch der Organismus, wie groß darin auch der Schein der Freiheit sey, nicht heraus. Die Pflanze gedeiht nicht ohne Erde, Licht, Feuchtigkeit, der Vogel kann ohne die äußerlichen Bedingungen, ohne die Luft nicht fliegen; nur mittelst dieser materiellen Bedingung kann sich Bewegung entwickeln. Die Thätigkeit hingegen, welche keine Ursache oder Bedingung ihrer selbst außer sich hat, rein in sich selbst anfängt und sich bewegt und keines andern, als ihrer selbst bedarf, ist die Freiheit. Sie liegt absoluterweise hinaus über Alles, was nur Natur ist, und es ist ein reines Abbrechen da, wo das Gebiet der Freiheit anfängt. Doch hat die Freiheit nicht die Nothwendigkeit, selbst als die natürliche, absolut außer sich. Die Persönlichkeit, das Ich unterscheidet sich wohl von allem, was nur Natur und Natürliches ist, und spricht: ich bin ich, kein Stein, keine Pflanze, kein Thier. Aber als Individuum ist das Ich doch noch in die Natur verflochten und vielfach abhängig von ihrer Nothwendigkeit, so, daß die Beziehung der Freiheit und Nothwendigkeit auf einander nur von einer andern Seite zum Vorschein kommt. Der Mensch in aller seiner Freiheit hat Vegetirendes und Animalisches an ihm; in ihr, der Freiheit als Ichheit ist die natürliche Nothwendigkeit aufgehoben als Lebendigkeit. Der Nothwendigkeit der Natur hat sich der Mensch zu unterwerfen, und ihrer bedient er sich selbst zu seinen geistigen Zwecken. So wird die natürliche Nothwendigkeit in ihren mechanischen, chemischen, organischen Processen selbst als ein Mittel von ihm verbraucht zu Zwecken des Geistes und der Freiheit. Ist aber nun selbst das Ich thätig rein allein im Element seines Willens, und hat es

sich der Naturnothwendigkeit so sehr als möglich entzogen, als wodurch seine Freiheit noch die beschränkte war, so kommt an dasselbe 2) von der Seite des Geistes noch eine Nothwendigkeit, auf welche seine Freiheit nicht minder Beziehung hat. Das Ich, zu welchem das Ich sich verhält, ist nicht blos dieses Ich, das einzelne, sondern es steht in der Gemeinschaft mit andern; es ist nicht und kann nicht seyn das absolut Einsame, nicht die Leibnitzische Monas, welche als einzelne keine Beziehung in sich hat auf andere Monaden. In solcher Subjectivität kann der Wille wohl noch ein bloßes Wahlvermögen, die Freiheit blos Willkühr seyn. Aber es steht ein Jeder sogar, noch ehe er gewählt hat und wählen kann, in einer geistigen, sittlichen Gemeinschaft, in der über ihn disponirt ist und der er sich nur zu fügen hat. Dieß ist das Reich des Allgemeinen, in welchem alles Wählen aufgehoben ist und nur der Wille gilt. Dieß Allgemeine aber ist ja, wie jedes wahrhaft Allgemeine, ein Nothwendiges, zu welchem aber der Wille als der freie ein inneres Verhältniß hat. Diese Nothwendigkeit ist nicht die natürliche mehr, sondern die geistige, die vernünftige. Sie ist das objectiv Gute mit seinen Sitten, Gesetzen, Gebräuchen und Gemeinwesen. Da ist die Freiheit, die das persönliche Wesen hat, mehr als die nur persönliche, mehr als Willkühr, sie ist der Wille selbst in seiner Objectivität, der Staat mit seinen Gesetzen und Einrichtungen. Es ist nicht in des Einzelnen Macht gestellt, zu bestimmen, in welchem Volk er etwa wollte geboren seyn, oder welche Sitte in einem Lande herrschen solle, oder welche Gestalt der Staat haben müsse. Es kommt von dieser Seite eine Nothwendigkeit an die Freiheit, der sie sich nicht entziehen kann, außer allein mittelst der Willkühr. Denn es kann Einer allerdings auch, wenn er Lust hat, die Sitte beleidigen, die Landesgesetze übertreten; aber alsdann richtet die Nothwendigkeit, durch Willkühr beleidigt, um so mehr sich gegen ihn. Innerhalb solcher Objectivität ist für die Willkühr selbst noch ein freier Spielraum vorhanden, worin sie

es mit moralisch unbestimmten und indifferenten Dingen zu thun hat, welche unter die Kategorie des Erlaubten gehören, z. B. mir selbst den Stand und Beruf zu wählen. So ist die Freiheit des Einzelnen noch Willkühr; ist sie aber mit der Nothwendigkeit, die das Allgemeine ist, in Harmonie, so kommt der Wille aus dem Willen, der subjective aus dem objectiven. (Die öffentliche Religion und Sitte, die öffentliche Erziehung äußern nothwendig den stärksten Einfluß auf die subjective Freiheit und bilden eine Macht über diese.) Das Staatsgesetz als allgemeiner Wille macht an jeden einzelnen Willen die Präsumtion, daß, damit jener zu diesem werde, nichts im Wege stehe. Es ist dieß in allen Verhältnissen, in dem das Allgemeine als das Vernünftige an uns kommt, die Voraussetzung, daß ihm die Einwilligung nicht ermangeln werde; denn wirklich hat jeder zu demjenigen, was vernünftig ist, seine Einwilligung im Voraus gegeben. (So lernt er auch seine Muttersprache ohne Wahl und Freiheit; er ist darin mit Nothwendigkeit bestimmt, obgleich auch das die Willkühr anders machen kann.) Setzt sich die Willkühr dagegen, will der Einzelne es besser wissen und machen, als das Allgemeine, so ist das einzig Vernünftige, was er thun kann, einen solchen Staat zu verlassen, was überall gestattet ist außer in ganz barbarischen Ländern, wie bei den Chinesen, welche den Ausgewanderten mit dem Tode bestrafen. Wer aber im Lande bleibt, muß sich den Sitten und Gesetzen des Landes unterwerfen, ein Widerspruch dagegen wäre thörigt, ist ein Widerspruch in sich selbst. In constitutionellen Staaten ist nächst der stillschweigenden auch die ausdrückliche Einwilligung, z. B. was die dem Volk aufzulegenden Steuern betrifft, in den Deputirten des Volks vorhanden, als einem gesetzgebenden Corps. Hat so die Freiheit des persönlichen Wesens sowohl an der Naturnothwendigkeit, die dem Geiste gegenüber steht und die er zum Theil selbst an sich hält, wie auch an der durch Recht, Gesetz und Sitte vielfältig bestimmten Außenwelt seine Schranke, so ist ebendieß 3) der Begriff der äußern

Freiheit, deren Bedingung aber die innere ist. Die äußere Freiheit ist die noch vorzugsweise durch die Nothwendigkeit bestimmte Abhängigkeit, theils von der äußerlichen Naturgewalt, wie bei Völkern, die in einem der Gesundheit, dem Handel oder Ackerbau ungünstigen Lande oder Klima leben, theils von der innern z. B. Krankheiten, Verlust von Eigenthum, Leibesgliedern u. s. w., theils von sittlichen oder unsittlichen Einwirkungen Anderer auf ihn, dergleichen der herrschende Grad öffentlicher Bildung, der bürgerlichen, Handels-, Preß-Freiheit und die Gewalt oder List, durch die einer zum Sclaven gemacht wird, wo dann die Freiheit als äußere zum Minimum wird. Die äußere Freiheit ist die negative Bedingung der innern, diese aber ist die positive Bedingung von jener. Gewöhnlicherweise streben die Menschen nur nach jener und suchen Befreiung von allen Hemmungen der innern Freiheit. Aber diese ist bei ihnen selbst noch nichts weiter, als Willkühr, und so wechseln sie meist nur den Tyrannen; indem die äußere Freiheit zunimmt wie in Nordamerica, nimmt die innere ab, indem sie der äußerlichen Fesseln erledigt sind, fallen sie in die noch viel größere und schwerere Abhängigkeit von sich selbst und so in eine noch viel härtere Sclaverei, die ihnen aber unmerklich, ja selbst süß wird, wie man weiß von Gefangenen, die dreißig Jahre und länger ihre Ketten getragen hatten und sich nicht gern davon frei machen lassen wollten. Dagegen wenn die innere Freiheit stark und energisch ist, kann sie selbst den Verlust der äußern bis zum äußersten Grad ertragen. Durch diese wird jene nur entweder begünstigt oder beschränkt, aber sie kann doch nicht gänzlich dem Geiste entrissen werden, dagegen der in guter Gesundheit, im Ueberfluß zeitlicher Güter und unter der Herrschaft der schönsten Preßfreiheit Lebende und so der äußerlich Unabhängigste, wenn er doch seiner Leidenschaften Sclav ist und alle Vorzüge und Güter des Lebens misbraucht, keineswegs achtungswürdig zu nennen oder glücklich zu preisen ist. Daub sagt mit Recht in dem Werk über die Hypothesen der Willensfreiheit S. 176: Socrates

war im Kerker unendlich freier als seine Ankläger und Verfolger, und Epictet, obwohl ein Sclave, freier als sein Gebieter. Wo so die innerliche Freiheit abnimmt oder verschwindet, ist es dann bald auch um die äußere geschehen; sie kann in solchem Fall doch nicht auf die Länge bestehen. Die Kritik und Unzufriedenheit gewinnt die Oberhand über die Vernunft. Der Einzelne in der Willkühr, Gesetzlosigkeit und Ungebundenheit, steht in der Empörung gegen das Allgemeine und es bricht die Revolution aus. Es muß alles anders werden, als es ist, das ist die Losung. Die Einzelnen sind auf einen Punct gekommen, wo sie keine Gesetze, Verfassungen und Einrichtungen mehr anerkennen wollen, sie wollen die Gesetze erst machen, die Willkühr soll herrschen. Aus dem Standpunct der Hierarchie wird selbst die Reformation für Revolution ausgegeben; aber das ist ein einseitiger, unwahrer Standpunct. Die Reformatoren strebten allerdings nach innerer, persönlicher Freiheit im Glauben, nach der Geistes- und Gewissensfreiheit; sie wollten aber keinen neuen Glauben machen, sondern den alten nur erneuern, keine andere Kirche stiften, sondern die ursprüngliche christliche nur wiederherstellen. Dieß war das Recht des christlichen Glaubens, der wahren christlichen Kirche selbst. Es kann aber dahin kommen, daß die äußere und innere Freiheit ihr rechtes Verhältniß zu einander nicht zu finden weiß, weder theoretisch noch practisch. Dann bricht der Krieg aus zwischen der Freiheit und Nothwendigkeit; die unmittelbare Einheit beider ist aufgehoben; es kommt zum gegenseitigen Widerspruch.

2. Widerspruch der Freiheit und Nothwendigkeit. Die Untersuchung bewegt sich durch die Kritik und den Zweifel, nicht blos theoretisch, sondern auch practisch, d. h. die moralischen Vorstellungen und Systeme, indem sie in sich den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit bewegen, fragen selbst: ist das persönliche Wesen wirklich frei, oder steht es nicht vielmehr unter einer solchen Nothwendigkeit, die alle Freiheit aufhebt? u. s. w.

Die moralischen Theorien darüber sind von Daub in einem eigenen, bereits angeführten Werk gewürdigt. Hier ist sich deshalb kürzer zu fassen und das Ganze der vorhandenen Systeme so zu ordnen. Wird die Freiheit als einerlei betrachtet mit der Nothwendigkeit, so entsteht der moralische Indifferentismus. Wird der natürlichen und geistigen Nothwendigkeit Alles zugeschrieben und die Freiheit geleugnet, so ist das der Materialismus und Determinismus. Wird die Nothwendigkeit nicht als von der Natur, sondern von Gott, als dem absoluten Geist ausgehend betrachtet und von dieser Seite die Freiheit geleugnet, so ist das der Fatalismus und in diesem die Verhängniß- und Vorherbestimmungs-Lehre.

A. Der moralische Indifferentismus. Er hat seinen Grund in der Negation alles Wissens vom Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit; von da kommt der Zweifel daran, daß ein wesentlicher Unterschied beider sey, und zuletzt die Verwerfung des Unterschiedes. Es wird auch wohl ausdrücklich gesagt: man könne davon nichts wissen. Aber selbst, wenn man sich so in der Vorstellung der abstracten Identität beider hält, kommt heimlich doch ein Unterschied beider hervor, er wird nur nicht anerkannt, und wird in dieser Nichtanerkennung dessen, was doch ist, gelebt und gehandelt, so ist das der moralische Indifferentismus. Es hat einer zuerst so seine Gedanken darüber, Meinungen, an deren Wahrheit er glaubt, und sie überträgt er dann auch auf sein Leben und Verhalten. So wird der theoretische Indifferentist der practische; denn ohne alle Gedanken, Grundsätze und Maximen kann man auch nicht leben und handeln. Aber alle seine Gedanken sind nur Erfahrungen; Empirie und Historie, wenn einer sich darin abschließt, haben leicht diesen Erfolg, moralischen Indifferentismus zu erzeugen, wenigstens theoretisch Freiheit und Nothwendigkeit für einerlei zu erklären. So z. B. bei Hume in der History of England. Hat es einer erst dahin gebracht, gegen Freiheit und Nothwendigkeit und den Unterschied

beider in Gedanken gleichgültig zu werden und sich der Wahrheit zu entziehen, so nimmt die Stelle derselben leicht die Begierde und Leidenschaft ein. Das Wahre ist ihm dann nur, was ihm angenehm ist und nützlich, und diese Verblendung ist überall die Quelle des moralischen Indifferentismus. Die schlechten Leidenschaften haben ihr Interesse dabei, daß einer indifferent wird gegen Gesetz und Recht, die in der Freiheit wurzeln, und der Wille für nicht verschieden erklärt wird von demjenigen, wozu er gezwungen werden kann. Denn das ist wesentlich die Voraussetzung des Indifferentisten, daß die Freiheit nichts weiter sey als die Willkühr, die Nothwendigkeit aber nichts anderes, als der Zwang. Der Begriff der Freiheit und Nothwendigkeit, der die Wahrheit ist, läßt keinen Indifferentismus aufkommen. Es giebt viele Wahrheiten, gegen die der Mensch indifferent seyn darf, dergleichen alle rein empirischen sind z. B. daß heute schlecht Wetter ist; aber Gott, Freiheit, Gesetz und Sittlichkeit stellen sich nicht unter diese Kategorie. Für die Erkenntniß der Wahrheit, für die Wissenschaft hat daher der Indifferentismus keine Bedeutung; er wurzelt hauptsächlich nur in Maximen, die als solche ganz subjective sind. Die Erkenntniß ist schwach und mangelhaft, z. B. selbst diese, daß einer, der den Unterschied von Freiheit und Nothwendigkeit leugnet, sich in einem Widerspruche befinde, sowohl gegen beide, als auch mit sich selbst; indem er beide für einerlei hält und keinen Unterschied beider statuirt, stabilirt er zugleich den Unterschied, nur, daß er ihn in demselben Augenblicke, wo er ihn macht, aufhebt d. h. ihn ignorirt. Nächst dem, daß der Widerspruch ein logischer ist, ist er auch ein practischer. Die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied von Freiheit und Nothwendigkeit läßt sich consequent im Leben nicht durchführen, und wäre es auch nur, daß der eigene Vortheil des Indifferentisten erfordert, in einzelnen Fällen inconsequent zu seyn. Er kann sich doch zuweilen auch der Achtung nicht erwehren gegen den, der streng und treu befolgt, was Gesetz und Gewissen gebieten. So hat auch

der Indifferentismus in sich kein Maaß und Ziel; er treibt ihn weiter und zunächst

B. in den **Materialismus** und **Determinismus**. Beide verhalten sich zu einander, wie die äußere und innere Natur; der Materialismus stellt sich an jene, der Determinismus zugleich an diese Seite. Jener ist der Meinung, daß Freiheit, Recht und Gesetz, Tugend und Gewissen nur leere Worte ohne bestimmten Inhalt, dagegen die Natur mit ihrer Nothwendigkeit das alles Beherrschende und Entscheidende sey. Dem Geist steht die Materie gegenüber; aber nach dem Materialismus sind sie keinesweges so, wie man gewöhnlich glaubt, von einander verschieden; daher im Materialismus sogar die Frage entsteht: ob nicht die Materie denken könne und der Geist selbst nur etwas materielles sey; wenigstens ist doch gewiß, daß das Gehirn an dem Gedanken Antheil hat. Eben so schlecht steht es mit der Unsterblichkeit. Es ist somit eigentlich nur die materielle Natur, welche in dem Menschen und durch ihn Gedanken hat und Entschließungen fasset. Der Mensch ist in *allen* Beziehungen ein Werk und Werkzeug der Natur, und es ist ein Wahn, daß er außer der Natur und ohne sie Selbständigkeit, Freiheit habe. Diese, als Wille wenigstens, kann in ihrer Realität erfahren werden, aber die Realität ist selbst nur Materialität, wenigstens ohne diese ist und vermag der Wille nichts. Selbst die Volkssitten und Staatsgesetze beruhen, wie in den einzelnen Menschen, auf materiellen Principien als ihrem letzten Grunde sowohl als Zwecke; sie sind nichts anderes als Naturgesetze, nur um des materiellen Bedürfnisses und Nutzens, um der Natur willen da. Naturae convenienter vivere ist daher der höchste Grundsatz des Naturalismus und Materialismus. Die Natur ist da noch gar nicht die innere oder menschliche, nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit. Dieser materielle Naturalismus ist in Systemen des Naturrechts in neuern Zeiten vielfältig ausgebreitet worden; so von Hobbes, besonders im Leviathan, und von Helvetius und Lamettrie, l'homme

machine, Leyd. 1748.; ebenso vom Verf. des Système de la Nature. Den gemeinen Menschenverstand, wie auch die Neigung, daß der Mensch in allem, im Guten und im Bösen, necessitirt, somit ohne Verdienst und Schuld seyn möchte, hat solche Theorie viel Ansprechendes. Das Gesetz nur als das der Natur und nicht als das der Freiheit anerkennend kann sich der Mensch schon viel erlauben, was zu thun er sich sonst scheuen würde. Ein wahrhaft sittliches Leben ist mit solchem Materialismus unvereinbar, wenigstens nur vereinbar durch Inconsequenz. Ist alle Macht der Gesetzgebung nur vom Recht des Stärkeren abzuleiten und ist der weise Denkende und gewissenhaft Handelnde nur der physisch Stärkere, von der Natur wohl Begabte und Ausgerüstete, und ist in dem allen keine höhere als blos physische Nothwendigkeit anerkannt, so verwandelt sich aller Gehorsam nur in Zwang und alle Moral nur in eine erbärmliche Klugheitslehre, der wahre Unterschied zwischen gut und bös verschwindet; die Tugenden, die einer hat, die Verbrechen, die einer begeht, sind Werke der Natur und ihrer Nothwendigkeit. Legt nun der Materialismus auf das Aeußerliche der Natur als solcher das meiste Gewicht, so vervollständiget er sich erst dadurch, daß er andererseits in den Determinismus übergeht. Das formale Princip desselben ist: nichts geschehe ohne seinen Grund; alles habe seine Ursache, das Causalitätsgesetz sey das alles regierende. Dieser zureichende Grund im Determinismus ist seinem Inhalt nach nichts anderes, als der Inbegriff aller Bedingungen, welche, daß etwas geschehe, möglich machen. Wären also alle Bedingungen gegeben zu der Möglichkeit, daß einer wirklich der freie wäre, so müßte er auch ein Solcher werden, er wäre dazu determinirt, wie zu allen seinen freien Bewegungen, Entschließungen und Handlungen; aber ebenso, sind alle Bedingungen da, daß einer ein schlechter Mensch sey, so muß er es werden, er ist dazu determinirt. Die Natur und ihre Nothwendigkeit, sowohl die äußere als die innere, selbst was in der Welt nur für den Verstand und Wil-

len da ist, ist als bestimmende Macht die alles entscheidende. Der Mensch fühlt die Wirkungen von dem allen auf sich und dadurch wird er der, der er ist; auch sein Character ist determinirt durch das, was er nicht selbst ist; seinen Character giebt Niemand sich selbst, sondern er wird ihm nur gegeben. Das Bestimmtseyn oder die Bestimmung in diesem passiven Sinn hat zugleich die Negation des sich selbst Bestimmens und ist so das Determinirtseyn, und der Ausdruck dafür in der Theorie der Determinismus. Die Freiheit, wie der Gedanke davon, wird wohl als ein von dem Menschen Hervorgebrachtes gedacht; aber auch in solchem Denken, wie im Wollen, verhält er sich nicht frei, nicht unabhängig von Einflüssen, die ihn bestimmen, auch das Vorurtheil von der Freiheit zu heben. Democrit, Leucipp, Heraclit leugneten die Freiheit der menschlichen Handlungen in diesem Sinn, daß sie der blinden Nothwendigkeit Alles unterwarfen; nach Cicero de fato c. 17. Auch dieser Determinismus, der auch wohl Physiokratismus heißt, spricht den natürlichen Menschen sehr an, besonders weil er jeden Gedanken an eine Schuld zerstört, die in des Menschen eigenem Willen gegründet wäre. Wenn in der äußerlichen Natur schon der Mechanismus sich im Organismus aufhebt und Selbstentwickelung stattfindet, obwohl noch keine Freiheit, um wie viel mehr kommt es zu dieser in der Welt des Geistes; denn wie mannigfaltig veranlaßt, bestimmt durch die Mischung von Fleisch und Blut, durch das Nervensystem u. s. w. weiß doch der Mensch sich auch von dem allen unabhängig und vermag sich selbst zu bestimmen. Die Trostlosigkeit, welche vom Materialismus und Determinismus ausgeht, ist eben diese, welche im Spinozismus herrscht: denn wie dieser Alles in den Abgrund der Substanz versenkt, so jener in den Abgrund der Natur und ihrer Nothwendigkeit. Beide können daher in dem Ausdrucke: Naturalismus, zusammengefaßt werden. Damit er aber sich selbst aufhebe, darf man nur fragen: wenn die Natur der Bestimmungsgrund von Allem ist, woher denn die Natur, welcher ist ihr Grund?

So muß auch dieser Rationalismus im Mysticismus endigen; denn entweder hat er auf jene Frage keine Antwort, so endigt er mystisch; oder er erkennt eine übernatürliche Ursache an, so wird er supernaturalistisch. Der Naturalismus hebt sich auf im Supernaturalismus, aber dem Princip der Negation der Freiheit getreu, wird er vielmehr zum Fatalismus.

C. Der Fatalismus. In dem vorhergehenden Systeme ist die Freiheit so gut wie ganz geleugnet und entweder mit der Nothwendigkeit indentificirt oder nur als Naturmächt anerkannt. Im Fatalismus ist die Freiheit anerkannt, aber nicht als die des Menschen, sondern als die der Gottheit, des Schöpfers, Gesetzgebers und Erhalters der Welt. Seine Allmacht ist durch nichts beschränkt und bedingt; sie ist die unendlich freie Macht und Gnade, und wird der Mensch gleich betrachtet als der Denkende und Wollende, so wird doch zugleich behauptet, diesem Denken und Wollen mangele die Freiheit; beides sey nur ein Bestimmtwerden, und so erneuert sich hier die vorhergehende Denkart, aber in anderer Weise: an der Stelle der Natur finden wir Gott, und der Determinismus durch die Natur und Nothwendigkeit ist hier der durch Gott und dessen Freiheit. Der Fatalismus theilt sich nur in sich selbst nach zwei Seiten; neigt er sich mehr zum Naturalismus hin, so ist er die Verhängnißlehre; nimmt er den Determinismus in sich auf, so ist er die Vorherbestimmungslehre.

a. Die Verhängnißlehre. Sie hat gegen die Vorherbestimmungslehre den Unterschied, daß sie den menschlichen Willen, als solchen, wohl gelten läßt, aber ihm das Vollbringen abspricht. Der Mensch kann Vieles wollen; alles aber, was geschieht, ist durch Gott bestimmt, wie es geschieht; alles was geschieht, ist über den Menschen verhängt. In der Prädestinationslehre hingegen ist auch das Wollen ein göttlich Bestimmtes und sie kann so weit getrieben werden, daß es als menschliches ganz aufgehoben ist. Es ist hieraus begreiflich, daß im Orient, in der muhamedanischen Religion, worin die Verhängnißlehre als das be-

kannte fatum turcicum seine Stelle hat, trotz dem, daß alles wirklich Erfolgende auf göttlichem Verhängniß beruht, jetzt, bei Versuchen, Anstalten und Fortschritten zur Civilisation, auch Anstalten gegen die Pest, Quarantaineanstalten u. dergl. getroffen werden können. Dieß widerspricht dem Princip des Islam in so fern nicht, als dem menschlichen Willen zu seiner Entwicklung noch selbst im härtesten Glauben an das Verhängniß Raum gelassen ist, nur daß er sich, wenn alles, was er will oder thut, nichts hilft, bei dem Verhängniß beruhige. Es kann daher, wie es wirklich ist, im Koran eine treffliche und zum Theil erhabene Sittenlehre enthalten seyn; dieser Moral kommt es selbst nicht auf die bloße Aeußerlichkeit, sondern auf die reine und gute Gesinnung, den guten Willen an. Aber demungeachtet folgt schon daraus, daß dieser Glaube nicht der christliche ist, daß Gott und der Mensch nicht nur aus einander gehalten werden, sondern auch in einen unüberwindlichen Gegensatz stehen bleiben; durch den Gedanken des Verhängnisses ist die Seite der Freiheit an dem menschlichen Willen aufgehoben und es selbst nur unbestimmtes Wollen ohne Wirkung, so, daß es Gott nicht ist, der sich auch des menschlichen Willens bemächtiget und bedient zur Realisirung seiner Gedanken und Rathschlüsse. Es heißt da, Gottes Wille ist der Dinge Nothwendigkeit. Diese eiserne Nothwendigkeit hat den menschlichen Willen ganz außer sich und an ihr bricht sich alle Freiheit des menschlichen Willens. Aber indem daran geglaubt wird, ist eben dieser Glaube der Türken der Grund einer unbedingten Ergebung in den Willen des Allah und jener über alle Maaßen großen Tapferkeit, wenigstens in früherer Zeit. Fatalismus heißt diese Lehre zwar vom Fatum der Alten, bei denen es die Menschen und Götter beherrschende Macht war, die ἀνάγκη, τύχη, εἱμαρμένη, aber wie der Götter, so war doch auch des Menschen Wille und dessen Freiheit nicht aufgehoben, und es konnte der Mensch sich bei den Orakeln noch über seiner Götter Willen befragen und belehren. Das Fatum war als das

Schicksal eine dunkele Macht; in den Religionen des Orients ist das Verhängniß ein von der Weisheit und Allwissenheit Ausgehendes. In demjenigen, was der Allmächtige in seiner Freiheit beschlossen hat, kann der Mensch durch alles sein Wollen nichts ändern. Dieß Princip ist der äußerste Misbrauch der Lehre vom Willen Gottes; dieser Glaube macht seiner Natur nach träge und indolent, auch mismüthig und mürrisch, wenn der Mensch sieht, daß alles sein Wollen und Thun nichts hilft, den Gang seines Schicksals zu ändern. Daß Gott im Islam als Allah, d. h. der Furchtbare, erscheint, ist im Orient der Grund des furchtbarsten Despotismus. Der Gewalt dieses Gottes, so wie dieses Sultans, kann kein Mensch widerstehen. Von einer andern Seite kommt der Fatalismus hervor

b. als Vorherbestimmungslehre. Sie ist die Augustinische und im sechszehnten Jahrhundert die Calvinische geworden und noch jetzt ein Trennungspunct der Calvinisten und Lutheraner. Denn Luther, so sehr er Anfangs der Meinung vom servum arbitrium zugethan war in einer besondern Schrift darüber, so gab er sie doch bald nachher auf; doch blieb demungeachtet im Lutherischen Lehrbegriff die Bestimmung der Erbsünde als totalis carentia omnium virium und der Freiheit, nämlich von Natur. Die Lehre selbst hängt, was die ethische Seite derselben betrifft, kurz so zusammen. Durch den Sündenfall ist die Welt in ein unabsehliches Verderben gerathen. Allein schon das ist der Wille Gottes gewesen in der Absicht, seine Gnade desto mehr zu offenbaren. Gott hat, wie die Schöpfung, so den Abfall der Welt von ihm gewollt. Doch eben dieser Wille ist auch der, daß der Mensch aus dem Verderben befreit, erlöst und beseligt werde. Aber dieser göttliche Wille ist nur ein particularer, bezieht sich nur auf einen bestimmten Theil des Menschengeschlechts, welcher der dazu von Gott vorherbestimmte ist. So ist der göttliche Rathschluß die ewige Gnadenwahl. Auch daß einer gerettet, erlöst wird, ist nicht sein Werk oder Verdienst, sondern Gottes und

seiner freien Gnade. Der Mensch ist wohl frei in allen äußerlichen, bürgerlichen Beziehungen, aber nicht frei in demjenigen, was eine Beziehung hat auf seine Seligkeit. Diese Freiheit, da sie verloren gegangen, kann nur durch die Gnade wiederhergestellt werden, und das geschieht von Seiten des Menschen allein durch den Glauben an die Gnade Gottes, an die Erlösung in Christo. Aber auch den Glauben kann sich der Mensch nicht selbst geben; auch er ist ein Werk des göttlichen Geistes, nur auf die sich beziehend, welche prädestinirt sind zur Errettung und Seligkeit. Denn die ganze Welt ist durch Gott selbst, wiewohl ursprünglich wegen der Sünde, eingetheilt in solche, welche verworfen sind, und solche, welche durch die Gnade des Geistes und ihren Glauben sollen gerettet werden. Dieß Reich der Gnade ist zugleich das Reich der wahren Freiheit, der Freiheit der Kinder Gottes. Die Allgemeinheit der Sünde ist für Gott kein Bestimmungsgrund, alle Sünder selig zu machen; denn so käme eine Nothwendigkeit an Gott, welche die freie Gnade Gottes beschränkte. Der Töpfer hat Macht, mit dem Thon zu machen, was er will, Gefäße der Ehre oder der Unehre. Daraus kann Gott kein Vorwurf, etwa der Ungerechtigkeit, gemacht, oder ihm Schuld gegeben werden, daß er Urheber des Bösen sei; denn in der Sünderwelt hat keiner etwas voraus vor dem andern, sondern aus der verfluchten Masse wählt Gott einige heraus zur Seligkeit und überläßt die andern nur sich selbst und ihrem Verderben. — Diese Lehre von der Prädestination hat man oft mit der Türkischen Verhängnißlehre verglichen; allein diese enthält weder denselben Grund, warum das Thun und Vollbringen des Menschen eitel ist gegen Gottes Macht und Verhängniß, noch auch dieß, daß die erstorbene Freiheit wiederbelebt und wiederhergestellt wird durch die Gnade; als der Erwählte ist der Mensch der Befreite und Freie. Bis dahin war alles Gute an ihm nur Schein, seine Tugend nur ein glänzendes Laster. Aber obwohl nicht durch ihr Verdienst, werden sie selig doch aus Gnaden.

Mit dem Supernaturalismus als Fatalismus kommt die Lehre von der Freiheit in das Gebiet der Religion und hiemit allerdings zugleich in ein speculatives Element. Augustinus und Calvinus haben die Prädestinationslehre nicht ohne tiefe Speculation behandelt. Allein diese ist darin nicht durchgeführt und vollendet worden. Sie hält sich wohl in der göttlichen Offenbarung, aber der Rathschluß Gottes ist auch zugleich und von einer Seite noch der verborgene, durch den Glauben allein zu fassen, und um Gott in seiner Offenbarung zu erkennen, muß einerseits auf die Natur und andererseits auf die Geschichte reflectirt werden. Nun kann gefragt werden, welches denn der Grund der göttlichen Offenbarung sey in der Natur und Geschichte. Der Grund des Glaubens muß doch erkennbar seyn, wo ihm nicht nur ein Glauben, sondern auch ein Wissen möglich ist. Die Frage wird nun die, ob und wie denn ein solches Wissen möglich sey. Diese Möglichkeit der Erfahrung und Offenbarung muß gewußt werden können, sonst steht der Glaube an beide auch nicht fest. Aber diese Frage ist die Frage nach demjenigen, was die Vernunft vermag, und zu beantworten versucht worden in der Kritik der Vernunft. Dieß kritische Erkennen, wie es das der Kantischen Philosophie ist, hat nun gegen die Prädestinationslehre diese bestimmte Stellung, daß nach dieser die Vernunft als solche und als die natürliche ganz und gar nichts vermag und der Mensch von Natur aller Vernunft und Freiheit gänzlich ermangelt, Gott hingegen Alles allein vermag. Hiemit setzt diese Lehre Vernunft und Freiheit aus dem Subject ganz und gar heraus, alle subjective Vernunft und Freiheit giebt sich vollkommen auf und wirft sich in jene absolute Objectivität, welche die Macht und Gnade Gottes ist. Der Mensch ist in sich ganz ausgeleert, das Nichtige an und für sich. Das ist das Große und Kühnste in dieser Lehre, diese absolute Negation des Subjects. Dagegen nun tritt die Kritik mit der Bemerkung auf, wenn denn die Vernunft so ganz und gar nichts ist, daß

sie die Unwissenheit selbst, und die Freiheit des Menschen so ganz und gar nichts ist, daß der Mensch nur Werkzeug Gottes ist, so muß doch vor allem die Vernunft sich selbst in Untersuchung nehmen, ehe so etwas kann behauptet werden, und über sich selbst zu dieser Gewißheit kommen. Bis dahin muß an der Wahrheit jener Versicherungen gezweifelt werden: denn ohne jenes Wissen ist dieses Behaupten ein grundloses, ein bloßes Versichern. Aber in dieser kritischen Untersuchung geht die Vernunft nothwendig von der Abstraction von allem aus, was außer ihr ist, und wird so erst zur Reflexion auf sich, sie zieht sich aus aller Objectivität heraus in das rein Subjective. So steht nun der Kriticismus als die äußerste Subjectivität dem Supernaturalismus als der äußersten Objectivität gegenüber. In dieser Stellung aber kann er eben so wenig als jener zum Ziele kommen. Er erinnert die Anhänger der Prädestinationstheorie daran, daß ja der Gedanke, den sie von Gott und dessen unendlicher Vernunft und Freiheit haben, schon *ihr* Gedanke sey, und sie mithin, ehe sie noch an die weitere Betrachtung gehen dessen, was durch den Menschen möglich sey oder nicht, zu fragen hätten, wie und woher ihnen denn dieser Gedanke gekommen sey. Aber jene erwiedern diesem, so, wie der Gedanke der Freiheit in der Kritik hervortritt, sey er eben nur ein Gedanke, und das sey keinesweges genug. Von diesem Widerspruch, der innerhalb dieses Gegensatzes selbst nicht aufzulösen ist, geht nun die Untersuchung in der Freiheitslehre weiter, und erreicht, über das Kritische sowohl als über den Dogmatismus hinausgehend, erst das speculative Element. Es ist im Kriticismus so wenig als im Dogmatismus ein Verbleiben; sie heben sich selbst auf. An der gründlichen Einwendung des Dogmatismus gegen den Kriticismus, daß seine Freiheit nur die gedachte sey, geht die Untersuchung weiter. Es wird gedacht nämlich auf der einen Seite, daß der Wille im Beschließen und Vollbringen des Guten einzig und allein durch sich selbst bestimmt sey und lediglich von sich abhange; es wird

aber auch gedacht auf der andern Seite, daß der Wille, indem er sich entschließt und vollbringt, durch eine von ihm unabhängige Macht, von welcher er aber in allen Bewegungen abhängig sey, bestimmt werde. Die Freiheit selbst ist somit ein sich selbst widersprechender Gedanke, als diese sich widersprechende aber aufgehoben. Was bleibt denn nun auf beiden Seiten? Der Gedanke von der Freiheit; in ihm behauptet sie sich. Allein wenn jede der Hypothesen diesen Gedanken hat, so ist er doch nur der Gedanke von der Freiheit; sie hätte sich gerettet nur als Gedanke. Aber die Frage war nicht: hat der Mensch den Gedanken von der Freiheit? sondern: ist die gedachte Freiheit wirklich? Der Widerspruch des Gedankens von der Freiheit aber ist nicht ein von außen an sie gekommener; er ist vielmehr die Bewegung ihrer selbst nach der einen und andern Seite. Aber sie, wie sie sich durch sich selbst mit sich selbst in den Widerstreit bringt, so ist sie auch die Macht, sich aus dem Widerspruch wieder heraus zu bringen und ihn zu vernichten, und so erst, indem sie sich aus dem Gegensatze mit sich wieder in die Einheit mit sich zurückbringt, ist sie die wahre und wirkliche Freiheit, nicht mehr die nur gedachte.

3. Der Begriff der Freiheit in ihrem Verhältniß zur Nothwendigkeit. Hier kommt in Betracht: a) das Werden der Freiheit, b) der Verlust derselben und c) die Wiederherstellung derselben.

A. Genesis der Freiheit. Sie ist a) die Willkühr. Die persönliche Freiheit oder die des persönlichen Wesens ist unmittelbar und zunächst ein sich in sich selbst zu sich selbst Verhalten. Die Individuen, sofern sie als sich selbst fühlende nur lebendige sind, bleiben auch nur stehen bei sich selbst. In dem Gefühl seiner selbst lebt, begehrt und befriedigt seine Begierden ein jeder für sich selbst. So sich auf sich beziehend und sich zu sich verhaltend als dem Einzelnen ist in ihm die Freiheit noch in jener Einheit mit der Nothwendigkeit, welche die der Natur

ist, und wird von ihm Freiheit prädicirt, so ist sie doch noch nichts anderes, als Willkühr, dieß Vermögen, zwischen natürlichen Neigungen zu wählen, das Wahlvermögen. Es ist hiemit nur angegeben, daß in den Dingen und Neigungen kein Zwang liege, wodurch der Wählende sich bestimmen lasse. Aber doch läßt das Individuum sich durch das Sinnliche, Irdische, Natürliche zunächst vorzugsweise leiten und in seiner Wahl bestimmen. So ragt also an dieser Seite doch über die Freiheit noch die Nothwendigkeit hervor, und eben in diesem Hervorragen der letztern über die erstere ist die Freiheit noch Willkühr. Die blos formelle Freiheit, welche die Willkühr ist, hat diesen Widerspruch an ihr selbst, daß sie als Freiheit noch die Unfreiheit, somit das Gegentheil ihrer selbst ist. Das Individuum ist wohl an sich frei, weil persönliches Wesen; aber der Wille ist nur der ganz subjective und zufällige noch, da er sich durch die Natur allein bestimmen und leiten läßt. Denn so lange einer von zwei Entgegengesetzten eins oder das andere wählen muß und er somit darin durch eine Nothwendigkeit bestimmt ist, ist er nicht frei, ist er doch noch gezogen und gezwungen. Freiheit würde in solcher Willkühr sich zeigen, wenn einer auf beides resignirte und das Wählen ganz unterließe. Das liberum arbitrium als dieses aequilibrium ist die reine Indifferenz des Willens, dem das Gute und Böse g l e i c h-gültig d. h. gleichgültig ist, ein Zustand der Qual und Unseligkeit, worin er sich durch nichts als die Naturnothwendigkeit bestimmen läßt zum Wählen des Guten oder Bösen. Steht die Willkühr nun allerdings noch nach der Seite der Natur unter einer herben Nothwendigkeit, so ist sie nach der Seite des Geistes hin ebendieß, daß sie weder unter einem Gebot noch Verbot steht; durch das eine wie das andere würde die Wahlfähigkeit vernichtet werden. Sie ist daher ganz und gar nur das Belieben des Subjects und hat ihren completen Inhalt an der sinnlichen Begierde. Indem so diese Gesetzlosigkeit nicht zugleich die Gesetzwidrigkeit ist, hat sie das Erlaubte

zu ihrem Inhalt. In Ansehung dessen, was erlaubt ist, kann jeder es machen, wie es ihm gefällt; darin ist der Einzelne frei; da ist die Freiheit aber auch nur Willkühr. Erhebt sich das Individuum über diese Einzelheit und Zufälligkeit, so wird die Willkühr b) zum Willen. In diesem Moment hat die Freiheit das Element der Allgemeinheit erreicht; denn das Einzelne als Allgemeines setzen heißt Denken, und es als dieses Allgemeine bezwecken heißt Wollen. Da ist der Wille für sich geworden, im Bewußtseyn, im Denken zu sich gekommen. Da spricht der Mensch: ich will das nicht, was ich begehre, oder will das, was ich nicht begehre. Die Aufgabe an das Subject, an das persönliche Wesen, ist, sich im Willen mit dem Allgemeinen eins zu machen, und diese Nothwendigkeit ist eine andere und von ganz anderer Art, als die erstere der Natur. An dieser Seite ragt die Freiheit schon über die Nothwendigkeit der Natur hinaus. Die nächste concrete Allgemeinheit, in der der Einzelne sein Bestehen hat und in die der subjective Wille eingeht, ist das Volk; des Volkes Willen in dessen Gesetzen, Sitten, Anstalten kommt als eine höhere Nothwendigkeit an ihn. Aus seinem Volk herausgerissen und in ein fremdes hineingeworfen, ist das Individuum um seine Selbständigkeit gebracht. Aber das Negative des Volkes ist, daß ihm andere Völker zur Seite stehen, und die Totalität aller ist die Menschheit. Auch in dieß Element muß sich der Wille erheben, um seine Freiheit als wirkliche zu erreichen; dieß Element ist das des Geistes, und nur darin wird das Wollen c) zur Freiheit. Als Willkühr ist die Freiheit nur die noch formelle, der Naturnothwendigkeit unterthan. Der Wille aber ist als solcher freier Wille, doch vorerst nur an sich; es kommt darauf an, was er will, sonst ist er nur unbestimmter Wille. Der Geist und Wille in seiner Objectivität ist der der Menschheit, in seiner Absolutheit der göttliche Geist und Wille, in welchem alle Menschen und Völker ihre Wahrheit, somit ihre wahre Wirklichkeit haben. Er aber

ist das reine sich selbst Bestimmen, als Denken und Wollen, und sein Wesen die Freiheit selbst. Gott ist, wie die Wahrheit, so die Freiheit selbst, und zu ihm erhoben und in ihm aufgehoben der menschliche Geist wahrhaft frei. Die Freiheit, des persönlichen Wesens Substanz und Bestimmung, gelangt in der göttlichen erst und durch Theilnahme daran zu ihrer Wirklichkeit. Da ist die Nothwendigkeit nun vollends eine ganz andere, als die erstere der Natur. Die Nothwendigkeit ist in den Willen selbst gelegt, ist der göttliche Wille und für den Willen das Gesetz. Der menschliche Wille stellt sich selber unter den göttlichen Willen, unter welchem er steht, und diesen als Gesetz anerkennend und befolgend, ist er wahrhaft frei. Es ist so Wille und Freiheit identisch, reine Selbstbestimmung. Sie ist, daß das Selbst als Bestimmtes auch das Bestimmende, somit durch nichts anderes als durch sich selbst Bestimmtes sey. Das Subject, Ich, Selbstbewußtseyn als denkende Allgemeinheit bethätigt sich, so ist es zugleich Besonderheit; und die Einheit beider, das Allgemeine und Besondere, dieß, daß das Unbestimmte auch das sich durch sich Bestimmende d. h. das Bestimmte ist, macht den Willen aus. Der Wille blos als formeller wäre nichts als das reine Selbstbewußtseyn; wodurch dieses zum Willen wird, ist die Activität der Bestimmung, welche zur Form den Inhalt setzt, so, daß dieser durch jene selbst gesetzt ist. — Wahl, Wahlfreiheit, Willkühr bezieht sich auf Endliches, auf das System der Naturtriebe, die dem Willen einen Inhalt bringen, aus welchem er wählen kann. Durch seine Triebe allein bestimmt, verfällt der Mensch einer blind treibenden Gewalt, einer ihm d. i. seiner wahren Wesenheit äußern Nothwendigkeit; er ist darin noch nicht wahrhaft frei; dieß wird er erst, indem er der innern Nothwendigkeit folgt. Auf der Seite der Willkühr, Wahlfreiheit, liegen die Kategorien des Möglichen und Zufälligen; der Wille ist durch etwas von ihm selbst Verschiedenes, Trieb, Neigung, Umstände bestimmt. Ist hingegen der Wille innerlich

oder durch sich selbst bestimmt, so kann er nicht von sich weg, so befindet er sich im Gange der Nothwendigkeit. Weil aber selbst der wahren Freiheit der Form nach die Wahl und Willkühr, wie aller Wirklichkeit die Möglichkeit zum Grunde liegt, so wird sie selbst oft mit der Willkühr verwechselt; sie ist dieß aber nur der äußern Form und Erscheinung nach; als diese endliche Freiheit aber allerdings wesentliches Moment der wahren Freiheit. In dieser hat das Gesetz aufgehört, zwar nicht die Nothwendigkeit, aber doch eine dem Menschen äußerliche Macht zu seyn; es ist vielmehr als wesentliches Moment des Selbstbewußtseyns erkannt, als die sittliche Idee selbst, welche sich in sich dirimirt und distinguirt. Erkennt der Mensch das Gesetz seinem wesentlichen Inhalte nach, so muß er sein eigenes allgemeines, wahrhaftes Wesen darin erkennen und so kann es ihm nicht mehr ein fremdes seyn; sich aber zu diesem Andern als zu sich selbst verhaltend ist der Mensch frei. Er fühlt und weiß das göttliche Gesetz sich ins Herz geschrieben; er erkennt darin die absolute Bestimmung seines Wesens und Willens; es wird von ihm das Gesetz in seiner Heiligkeit und Unverletzlichkeit frei anerkannt. Diese freie Anerkennung beruht selbst auf einer innern Nothwendigkeit, vermöge welcher der Mensch, wenn er sich wahrhaft nur auf sich selbst besinnt und sich seiner Wesenheit und Bestimmung bewußt ist, nicht anders kann, nicht umhin kann. Aber diese Nothwendigkeit ist die Freiheit; das Ich giebt sich mit seinem Willen auf; es ist die leere Form geworden, die sich mit dem Inhalt des Gesetzes, als des göttlichen Willens erfüllt; es weiß so den göttlichen Willen, als seinen eigenen, als seine Bestimmung und Erfüllung. Dieß ist überhaupt die Weise, wie das göttliche Gesetz im Menschen zur Erfüllung kommt, daß die Fülle des ersteren in diesen übergeht, der göttliche Wille einen menschlichen für sich gewinnt. Dieß ist eben so sehr der Begriff der Freiheit, daß, indem das Ich sich aus dem göttlichen Wesen und Willen bestimmt, es eben=

damit sich auch aus seinem eigenen Wesen und Willen bestimmt. — Es hat aber diese ethische Bestimmung des Begriffs der Freiheit auch noch eine dogmatische Seite, welche jedoch hier nur berührt werden kann, an der nämlich gefragt wird, was die Freiheit Gottes sey. Offenbar ist es nicht genug, zu sagen, daß das Gesetz oder der göttliche Wille die Nothwendigkeit sey oder nur für den menschlichen Willen sey und für ihn Daseyn habe. Denn dieses ist und hat er auch für die Natur, und doch kann es in ihr nicht zur Freiheit kommen. Es muß vielmehr eingesehen werden, daß Freiheit nicht nur das wesentliche Prädicat Gottes, sondern auch er selbst oder die göttliche Freiheit der Grund aller menschlichen ist. In und mit seinem absoluten freien Willen, wie er an die Menschheit ergeht, ist es von Seiten Gottes auf die Erfüllung abgesehen, und in dieser Beziehung nimmt er die Form des Sollens oder des Gesetzes an; aber als Wille Gottes ist er nicht eine Form ohne Realität, sondern ein Wille, der auch seine Erfüllung will und setzt, nicht eine Allgemeinheit ohne die in sich mitbegriffene Besonderheit, nicht eine Nothwendigkeit ohne Freiheit, in der sich jene realisirt. Daß diese Bewegung des göttlichen Wollens in das menschliche Wollen die eigene, innere Selbstbestimmung Gottes sey, ohne welche selbst der göttliche Wille nur Nothwendigkeit, nicht Freiheit hätte; aber auch seine Realität nicht außer sich hat, wie wenn Gott erst durch die menschliche Erfüllung seines Gesetzes der freie würde, sondern die göttliche Freiheit diese menschliche in sich begreifende und diese Besonderheit in sich schließende Allgemeinheit sey, ist eine Erkenntniß, welche sich erst der im Christenthum an den Tag des Bewußtseyns gekommenen Idee der Gottmenschheit verdankt. Da ist die subjective Erfüllung und Realität des Gesetzes nicht ein dem göttlichen Willen Fremdes oder noch Gegenüberstehendes, so, daß auf jener Seite die Freiheit, auf dieser die Nothwendigkeit, und beides mithin ein Abstractes, der göttliche Wille noch der Realität außer sich bedürf=

tig wäre. Nicht so unvollkommen ist Gott zu denken, daß er seinen Willen nicht auch realisirte und es mit dem Gesetz auch in ihm beim Sollen bliebe; sondern so als Gesetz dem menschlichen Willen gegeben, ist es Gott auch, der dem Menschen den guten Willen macht, so, daß er zugleich des Menschen eigener Wille ist, ihm das Wollen und Vollbringen giebt. Was so in Gott die absolute Freiheit ist, das ist für den Menschen die freie Gnade Gottes. Die Folgen dieses wesentlichen Begriffs für die richtig gefaßte Lehre von der Prädestination hat Vatke trefflich entwickelt (Die menschl. Freiheit im Verhältniß zur Sünde und Gnade. S. 167 ff.).

B. Verlust der Freiheit. Als Bestimmung des persönlichen Wesens noch ganz unmittelbar ist der Wille a) die Unschuld. Da ist die Freiheit vorerst nur in der Möglichkeit, aber auch nur an dem persönlichen Wesen, und von diesem an sich so unzertrennlich, wie die Schwere von dem Körper. Die Freiheit in dieser Substanzialität wird wohl auch Vermögen genannt und selbst die wirkliche Freiheit oft so bestimmt, daß sie sey die Beziehung dieses Vermögens auf einen gegebenen Gegenstand. So aber noch als dieses bloße Vermögen der Freiheit ist der Wille noch der ganz unbestimmte, nichts bestimmt wollende. Er befindet sich mit seiner nur noch an sich seyenden Freiheit einerseits mit der Nothwendigkeit der Natur, andererseits mit der Nothwendigkeit, die der Wille Gottes und das Gesetz ist, in jener unmittelbaren Einheit und Harmonie, welche die Unschuld ist und das erste, was nothwendig aufzuheben ist, soll er als an sich freier Wille es auch werden für sich und die Freiheit die wirkliche seyn. Dieß Aufheben ist die Nothwendigkeit des Bewußtseyns, d. h. weil das Bewußtseyn nothwendig ist, muß der freie Wille aus jener Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit heraus. Im Bewußtseyn aber treten Subject und Object einander gegenüber, und wie die Wahrheit ist das völlige sich Adäquatseyn als Subject und Object, so ist die Freiheit, abstract genommen,

das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden. Diese Aufhebung, somit die Freiheit, wäre unmöglich, ohne diese erste und vorhergegangene Reflexion in sich, welche das Bewußtseyn ist. Die Freiheit ist Selbstthätigkeit durch sich und muß sich ihrer selbst inne und bewußt werden; nur als dieser denkende Wille oder als Intelligenz kann er der wahrhafte, freie Wille seyn. Der Mensch aber in seiner Unschuld weiß sich noch nicht in seinem Wesen, in seiner Freiheit und Unendlichkeit, d. i. er denkt es nicht. Dieß Nichtdenken ist wie das Nichtsthun ein Mangel an der Unschuld, welcher aufzuheben ist, und so entsteht b) die Schuld. Der Mensch will, daß der Wille sein eigener Wille sey. Diese Bestimmung der Subjectivität ist an sich noch nichts Böses; er will sich seiner selbst, als wollenden, bewußt werden. Dadurch nun ist der unbestimmte Wille aus seiner Allgemeinheit in die Einzelheit getreten und hiedurch die unmittelbare Einheit des einzelnen Willens mit dem allgemeinen, der das Gesetz ist, aufgehoben. Es ist der Unterschied vorhanden, der zum Gegensatz wird indem, was Gegenstand des Denkens war, auch Gegenstand des Willens wurde. Ein jeder kommt dazu, ohne es zu wissen, nämlich er kommt zu diesem sich in sich selbst als freies Wesen Wissen. Er hat das Glück erreicht, einen eigenen Willen nicht nur zu haben, sondern ihn auch sich selbst zu geben durch seine That. Aber hiemit ist das erste Glück, die Glückseligkeit der Unschuld zu Grunde gegangen. Es hat der Mensch nun in seiner Freiheit mittelst des Bewußtseyns ihrer selbst sich ihr gegenüber gestellt. Die Freiheit hat wirklich angehoben, aber als Willkühr. Das ist nun die höchste Freiheit, bei der Viele stehen bleiben auch in der Wissenschaft, indem sie sagen: die Freiheit sey dieß, daß man thun könne, was man wolle. Wenn das die wahre Freiheit wäre, so wäre man frei auch, wenn man das Böse will; aber diese Freiheit ist vielmehr die Knechtschaft selbst. Jene Definition von der Freiheit ist die Vorstellung von der Freiheit, welche dem moralischen Indifferentis-

mus zum Grunde liegt, und darin ist von wahrer Freiheit und Sittlichkeit kaum eine Spur. So wäre die Freiheit als Willkühr nur die Gesetzlosigkeit. Noch Baumgarten-Crusius, der in einem eigenen lateinischen Programm gegen die Hegelsche Philosophie zu zeigen versucht hat, daß diese Philosophie für die Sittlichkeit zerstörend sey, ist bei dieser schlechten Definition der Freiheit stehen geblieben. (Sittenl. S. 133.) Dabei ist begreiflich, wie auch er, im Sinne der Kantischen Philosophie, die Freiheit für unbegreiflich erklärt. In der Willkühr, welche die erste Aufhebung der Unschuld war, ist die Freiheit, welche die Nothwendigkeit theils der Natur theils des Geistes und so das Gesetz war, mit dieser zwiefachen Nothwendigkeit zerfallen; so steht der Mensch mit seinem Einzelwillen und Eigenwillen dem allgemeinen, der das Gesetz ist, gegenüber, und das ist seine Schuld, nicht eine von außen in den Willen gekommene, sondern seine eigene, innere Bewegung. Nach der fatalistischen Vorherbestimmungslehre wäre der Uebergang aus der Unschuld in die Schuld ein durch Gott und seinen Rathschluß vorher bestimmter. Das Wahre dieses Gedankens ist die Nothwendigkeit, daß es bei der Unschuld allein nicht bleiben konnte, daß aber die Bewegung aus der Unschuld in die Schuld das eigene Thun des Menschen war. Denn es ist das Wesen der Freiheit selbst und somit eine nothwendige Bestimmung ihres Begriffs, in diesen Unterschied des göttlichen und menschlichen Willens einzugehen, der als Gegensatz des erstern gegen den andern die Schuld des Menschen begründet. Die Schuld ist eine sich selbst zugezogene. Denn wohl konnte, ohne verführt zu werden, der Mensch nicht fallen; aber niemand wird wirklich verführt, der nicht sich verführen lassen will. Jac. 1, 13. 14. Indem nun durch dieß Setzen seiner selbst Ich ins Daseyn getreten, so ist dieß das absolute Moment der Endlichkeit und Besonderung. Die Endlichkeit aber besteht eben darin, daß das, was an sich oder seinem wesentlichen Begriff nach ist, was die wahre Bestimmung des Menschen ist, nun eine

von dem, was es für sich geworden ist, verschiedene Existenz erreicht. Was dieses Willens Inhalt ist, ist nichts als Endlichkeit. Der unmittelbar vorhandene Inhalt des natürlichen Willens sind nicht die Güter des Geistes, sondern die natürlichen Triebe, Begierden und Neigungen, durch die der Wille sich von Natur bestimmt findet. Dieser auch wohl an sich vernünftige Inhalt ist in solcher Gestalt der Unmittelbarkeit noch nicht in der Form der Vernünftigkeit. Diese so gewonnene abstracte Gewißheit des Willens von seiner Freiheit ist noch nicht die Wahrheit derselben, weil sie noch nicht sich selbst zu ihrem wahrhaftigen Zweck und Inhalt hat, als subjective noch eine andere ist als die objective; der Inhalt ist daher schlechthin als Endlichkeit bestimmt. Die Willkühr ist vielmehr, statt der Wille in seiner Wahrheit zu seyn, nur der Wille als Widerspruch. So müssen wir denn allerdings bekennen, daß der wirkliche Gewinn der Freiheit der Verlust ihrer selbst ist. Indem der Wille als Willkühr diesen Naturinhalt in sich aufnimmt, kommt an ihn selbst eine Schranke, eine Negation. Diese Negation ist nicht Annihilation, sondern nur Limitation der Freiheit; sie ist das, was als Verlust der Freiheit vorgestellt wird. Sie wird daher oft auch in der Schrift als eine Fessel vorgestellt und das so Beschränkt- oder Negirtseyn der Freiheit als ein Gefesseltseyn, als Knechtschaft und Sclaverei. Es ist gleichsam die Freiheit selbst, welche sich verkauft hat an die Sünde, an eine Nothwendigkeit, welche nicht das Gesetz, sondern die Natur, die Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit ist. Der Verlust der Freiheit ist somit nur Verlust an der Freiheit. Diese Einsicht in die wahre Beschaffenheit dessen, was als Verlust der Freiheit vorgestellt ist, die Einsicht, daß jene Schranke oder Negation nicht von außen, sondern durch sie selbst an die Freiheit als der eigene Wille gekommen, daß so der Wille seine eigenen Fesseln trägt, nicht von fremder Hand geschmiedet, eine Fessel, deren einzelne Glieder Sünden sind, die sich auch nicht äußerlich an einander reihen, sondern in einander enthalten

sind und aus einander sich ins Unendliche hin entwickeln; — ist, wie einerseits die innere Berechtigung gegen die Augustinisch-Calvinische Vorstellung von der unbedingten Gnadenwahl, die nicht auch eben so sehr die bedingte wäre, so andererseits die Gewißheit der Möglichkeit einer Befreiung von der Schuld, welche die Erlösung ist.

C. Die Wiederherstellung der Unschuld und Freiheit. In der Sünde, in der Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit ist es die Freiheit des Willens, welche sich selbst unter die Nothwendigkeit der Natur gestellt und sich so in den Widerspruch mit dem Gesetz und mit sich selbst begeben hat. In dieser Stellung des Willens unter eine andere Nothwendigkeit, als die des Gesetzes, ist er nicht mehr der freie; aber die Macht des Willens, womit er sich in der Sünde um seine wahre Freiheit gebracht hat, kann auch zur Wiederherstellung derselben thätig seyn. Dieß geschieht indem er in dem Gesetz seinen wahren Willen erkennt und die Fremdheit, welche der göttliche Wille für den menschlichen Willen hatte, völlig beseitigt, der göttliche Wille des Menschen eigener Wille wird. Mit diesem Inhalt erfüllt kommt das Ich wahrhaft über sich und seine Endlichkeit hinaus und eben dadurch gewinnt es selbst erst Wahrheit und Realität. Dieß ist die Forderung der Religion, daß das Ich sich und alle Endlichkeit aufgebe und das göttliche Ich allein in sich walten lasse und dessen ewigen Willen und Inhalt in sich bethätige. Aber wie sollte das möglich seyn, wäre dem Willen nicht die Veranlassung gegeben, sich von der Knechtschaft der Sünde loszumachen, wie ihm ja gleicherweise auch die Veranlassung gegeben war, unter dieselbe zu gerathen. So steht der Verführung die Gnade gegenüber. Der Verführung blos gestellt und sich durch sich selbst ihr bloß stellend ist die Macht des Willens, womit er in der ersten Sünde zu sich selber kommt, zugleich als die größeste Schwäche bestimmt. Durch sie ist er der Verführte und trägt er selbst nur einen Theil der Schuld, ja der Verführer würde die Schuld al-

lein zu tragen haben, wenn der Wille, der da einwilliget, somit die Einwilligung in die Verführung ausbliebe, dieser Wille nicht auch anders gekonnt hätte, nicht die Freiheit selber wäre. Aber die Veranlassung zur Sünde ist da, ist gegeben, und in der Schrift wird der Anfang der menschlichen Sünde selbst in diese Verführung durch einen bösen Geist gelegt. Ebenso nun, wie die Erbsünde, ist auch die Erbgnade vorhanden, durch die dem Menschen Veranlassung wird, aus der Sclaverei der Sünde eben sowohl sich selbst wieder zu befreien, als er sich selbst darin begeben hat und die daher selbst befreiende Gnade ist und heißt, weil sie den Verlust an Freiheit ersetzt und somit diese selbst wieder herstellt. Ohne diese zuvorkommende Gnade des Geistes würde es nicht geschehen können, daß der Sündensclav in sich geht, *sich* bekehrt, *sich* bessert; und wie er also in der Sünde nicht alle Schuld allein getragen, so hat er allein auch nicht das Verdienst seiner Befreiung von ihr. Nur, daß man die Veranlassung nicht pelagianisch nur als äußerliche bestimme; die Veranlassung ist vielmehr das innerlichste, ja verborgenste Wirken des Geistes der Gnade; so ist es auch wohl als Hülfe bestimmt: in Wahrheit ist es die Schöpfung, die Erschaffung neuer, geistiger Kräfte, wodurch ein altes Leben abgeschlossen, ein neues begonnen, der Geist der Freiheit durch das Gemüth ergossen wird. Wie auch in äußerlichen, bürgerlichen Beziehungen dem Einzelnen das Allgemeine, mit welchem er in den Widerstreit gerathen, entgegenkommen und zu Hülfe kommen muß, um mit demselben sich zu versöhnen, so ist in sittlicher Beziehung dieses einem jeden vermittelt durch die Anstalt der Gnade, welche das Christenthum ist, die Gemeinde des Herrn. Es ist darin enthalten die Belehrung von der in Christo erschienenen Gnade Gottes, und nur noch von ihm fern ist diese Gnade für den Sünder noch die jenseitige Macht, ja eine Wundermacht (so ist sie durchgängig von Augustinus bestimmt). Aber indem sie sich als die wirksame erweiset und Erfolg hat, ist sie nicht mehr eine der Freiheit fremde, sondern in

und mit sich Freiheit stiftende, Freiheit wiederbringende Macht. Indem der Mensch bekehrt wird, bekehrt er zugleich sich selbst; beide Seiten fallen zusammen in einem geheimnißvollen Augenblick, und dürfen auch in keiner Reflexion darüber getrennt werden, wo sie der Wahrheit nicht entbehren soll. Die durch die freie Gnade, durch den Geist der Freiheit, im Menschen gestiftete Freiheit ist nichts Passives, Mechanisches, sondern verbunden zugleich mit der höchsten Selbstthätigkeit und sie selbst eben darin die wahre sittliche Freiheit. Indem der Mensch in dem göttlichen Willen seinen wahren Willen erkennt und befolgt, ist es, wie früher er selbst, der sich die Ketten der Sünde angelegt, nun auch er selbst, der sie sich wiederum abstreift, er, der sich in den Widerstreit mit dem Gesetz hinein gebracht, nun auch der, der sich aus demselben wieder heraus bringen kann, wenn er nur will. Ist ihm dieser sittliche Proceß allerdings einerseits und nothwendig bedingt durch den Einfluß und die Einwirkung der Gnade, so ist es auch andererseis er selbst, der die ihm von Seiten des Geistes und der Gemeinde gewordene Belehrung annimmt und anwendet. Jene natürliche, mechanische, an Begierden und Leidenschaften sich fortspinnende Nothwendigkeit der Ursach und Wirkung, das Causalitätsgesetz, unter welches er sündigend sich gestellt, ist doch, wie schwer er sich auch vergangen habe, nur eine bedingte, d. h. es vermag jener Zusammenhang der Sünde mit Sünden und dem daraus fließenden Verderben, dieser Causalnexus, durch den Eintritt einer höhern Macht und das Zusammenwirken des eigenen Willens mit ihr, unterbrochen und zerrissen zu werden. Diese Möglichkeit, sich für den, der er ist, anzuerkennen, Reue und Buße zu empfinden, muß auch noch in den größesten Verbrecher gesetzt und in ihm anerkannt werden; ja nicht anerkennen kann er die Schranken, die er sich selbst gesetzt hat, ohne schon darüber hinaus zu blicken und hinaus zu sein. Kann also wohl der Einzelne nur mittelst des Allgemeinen, welches hier die veranlassende Gnade und das Gesetz

ist, zur Freiheit zurückkehren, so ist doch dabei auf seine eigene Thätigkeit auch gerechnet; diese erlösende, von der Sünde losmachende Gnade ist seine Befreiung nur so, daß sie zugleich seine Selbstbefreiung ist. Sie ist zunächst als Vergebung der Sünden bestimmt; aber wirklich und wirksam vergeben sind dem Menschen seine Sünden erst dann, wenn er die Vergebung im wahren Glauben ergriffen und sie zu seiner Besserung angewendet hat. Die göttliche Gnade ist die Freiheit selbst, diese ihr Wesen, ihr Geist und Zweck; in und mit ihr bringt sie die Freiheit, und wird sie genommen und angenommen, so ist der Widerstreit mit dem Gesetz gehoben, die Einheit wiederhergestellt, d. h. der einzelne Wille bringt sich wieder in Uebereinstimmung mit dem Gesetz, als dem allgemeinen Willen und der absoluten Nothwendigkeit; der Mensch ist der mit Gott und der Welt, mit dem Gesetz und sich selbst Versöhnte, und die Freiheit, die als Leben in der ersten Natur anfing und daran verloren ging, ist ihm nun zur andern, zur zweiten Natur geworden. Die so wiederhergestellte Freiheit und zweite Unschuld ist eine höhere gegen die erste; denn sie ist zugleich des Menschen eigene That, sie ist die Freiheit der Kinder Gottes, die Freiheit der Seligen.

Mit dieser Entwickelung verdient verglichen zu werden: Baier, „Idee der Freiheit, 1837“, ein in vielen Beziehungen vortreffliches Werk, und Frauenstädt, „die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Ein Beitrag zu den Grundfragen der gegenwärtigen Speculation. Nebst einem Briefe von Gabler. Berlin 1838.“ In dem letztern Werk, so geistreich es ist, kommen doch zuletzt unauflösliche Gegensätze, Antinomien der Vernunft, zum Vorschein. Dieß ist immer der Fall, wenn die rein speculative Bewegung nicht völlig durchgeführt, und, wie hier, doch zuletzt viel zu sehr auf dem abstracten Verstandesstandpunct stehen geblieben wird. Da verwandelt sich das Sowohl — Als auch leicht in das Entweder — Oder. Die Natur der Freiheit ist das Durchsichseyn, aber die Natur des Geschöpfes ist nicht

durch sich, sondern durch Gott zu seyn. „Wollte man ein von Gott gesetztes Sichselbstsetzen oder eine geschaffene Freiheit denken, so wäre die geschaffene Freiheit, dieß gesetzte Sichselbstsetzen, doch nicht ursprüngliche Freiheit, nicht durch sich gesetztes Sichselbstsetzen. Die Freiheit ist aber ihrem Begriff nach ursprünglich, d. h. durch sich, und es läßt sich kein durch ein Anderes gesetztes Sichselbstsetzen denken." (S. 78.) Hört denn die menschliche Freiheit auf, zu seyn, was sie ist, wenn sie die durch Gott gesetzte, die anerschaffene, wenn sie die bleibende Bestimmung des Menschen, und da sie verloren gegangen, die durch Gott wiederhergestellte ist? Ist sie nicht, indem sie eben diesen Proceß durchläuft und sich so mit der Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, zusammenschließt, an diesem Ziel erst die wahre? Hört der Wille auf, zu seyn, was er ist, wenn er der gewollte; der menschliche, wenn er der göttliche *wird*? Die Auflösung der Schwierigkeit liegt nächstdem, was Gabler bereits treffend erinnert hat, wesentlich in dem Satz: „Was der Mensch ist und thut, kann er durch sich nur eben so sehr, als durch Gott seyn und thun." (S. 59.) Statt diesen Satz als innern Widerspruch aufzustellen, muß er vielmehr in der christlich-theologischen Betrachtung als *die* vollkommene Wahrheit gelten, welche in Christo offenbar geworden, obgleich auch da der Unterschied gilt von Gott, als Vater und Sohn. Schon Gabler hat in dieser Beziehung die Stelle Joh. 5, 26. angeführt: gleichwie der Vater das Leben hat in ihm selbst, ebenso hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben. Das gleiche Leben also im Vater und Sohn und diesem doch mitgetheilt. Aber von allen andern Menschen gilt jener Satz auch, nämlich nicht von ihnen, sofern sie im Gegensatz bleiben zu Gott, sondern sofern es Gottes, bestimmter Christi, Geist ist, der in ihnen denkt und will, und sie von ihm sich regieren lassen und, wie es der Apostel verlangt, Ein Geist mit ihm werden. 1 Cor. 6, 17. In der christlichen Lehre vom Gottmenschen und dessen in der Gemeinde wirkenden

Geist findet demnach diese sogenannte Antinomie leicht ihre hinreichende Auflösung. — Was nun der Gedanke der Freiheit in der christlichen Sittenlehre ist, muß jetzt noch angegeben werden.

Die Freiheit, noch als die Willkühr, meint der Apostel, wenn er von den Heiden sagt, sie thäten von Natur des Gesetzes Werk und seyen ihnen selbst das Gesetz. Röm. 2, 14. 15. Hiemit ist wenigstens das Autonomische der Freiheit ausgesprochen. Durch nichts unterscheidet die christliche Sittenlehre sich so sehr von der israelitischen, als durch das Gewicht, welches sie auf die Freiheit legt. Ist das Gesetz von Seiten seiner Nothwendigkeit, Strenge, Herbheit besonders im Alten Bunde zur Erkenntniß gekommen, so im Neuen besonders von Seiten seiner Freiheit. Dieß hängt mit der ganzen Oeconomie des Alten und Neuen Bundes innigst zusammen. Das Gesetz dort von Mose, dem Knecht Gottes, gegeben, obwohl nicht in seinem, sondern in Gottes Namen und Auftrag, konnte doch, selbst im Gehorsam gegen dasselbe, nur Knechte bilden. Diesen Unterschied der beiden Testamente spricht der Apostel ausdrücklich aus, indem er Gal. 4, 24. 26. das eine ein solches nennet, welches, wie die Hagar, zur Knechtschaft gebiert, das andere aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie und unser aller Mutter. So sagt er auch: also ist nun hie kein Knecht mehr, sondern eitel Kinder, 4, 7. Jünger dessen, der nicht ein Knecht, sondern der Sohn Gottes ist, haben wir nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß wir uns abermal fürchten müßten. Röm. 8, 15. Hebr. 2, 25. Das Gesetz des Alten Bundes heißt daher das Gesetz der Sünde und des Todes, weil es die Sünde aufdeckt und den Tod als Strafe verkündigt, auch das Amt des Buchstabens. 2 Cor. 3, 6. Das Gesetz des Neuen Bundes hingegen ist das des Geistes, das Gesetz der Freiheit. Röm. 8, 2. Jac. 1, 25. Es macht frei vom Fluch und knechtischen Dienst, frei von der Herrschaft der Sünde und dem Zwang des Gesetzes. Denn der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des

Herrn, da ist Freiheit. 2 Cor. 3, 17. Nur wer sündiget, ist der Sünde Knecht. Joh. 8, 32. 2, 12. Röm. 8, 21. Das Gesetz der christlichen Freiheit ist das Gesetz der Liebe. Die Liebe ist der freie, aber zugleich der Nothwendigkeit gleiche Wille, das neue Gesetz, welches Christus gegeben hat. Joh. 13, 32. So bestimmt sich demnach das Verhältniß beider Testamente, daß das eine und alte die Liebe des Gesetzes, das andere, das neue, das Gesetz der Liebe enthält, die auch des Gesetzes Erfüllung heißt. Röm. 13, 10. Dieser Freiheit Urheber ist Jesus Christus, und der Apostel ermahnt, darin zu bestehen. Gal. 5, 1. Die Wahrheit der Freiheit ist, daß uns der Sohn frei gemacht hat. Joh. 8, 36. Daß die Freiheit des Menschen Bestimmung und Eigenschaft sey, geht schon aus den zahlreichen Ermahnungen zum Guten hervor, welche die christliche Sittenlehre enthält. Immer besser soll er werden, d. h. immer freier, die höchste Freiheit erringt er in der vollkommenen Liebe des Gesetzes durch Christi Geist. Das Christenthum ist die vollkommenste Befreiung der Welt. Röm. 6, 14 ff. 7, 8 ff. Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes ist die ewige und das selige Leben. Röm. 8, 21. Gal. 5, 1. 13. 1 Petri 2, 16.

Dritter Abschnitt.

Das Gesetz als das Gewissen.

Es ist in diesem Abschnitt das Gewissen in seinem Begriff, in seiner Dialektik und in seinen einzelnen Gestalten zu entwickeln. Diese Bewegung ist in der Moral eine der Logik ganz entsprechende. Das Wesen des Gewissens geht über in den Begriff; in seiner Dialektik ist das Gewissen das Urtheil über gut und bös; in seinen einzelnen Gestalten der Schluß schließt es sich mit dem Subject zusammen.

1. Begriff des Gewissens. Im Allgemeinen ist zu sagen, das Gewissen ist das Wissen des Gesetzes. Hiedurch al-

lerdings in das Subject gesetzt hat es doch auch die Bestimmungen des Gesetzes d. h. dessen Nothwendigkeit und Freiheit in sich und ist selber hiedurch das eben so freie als nothwendige. Hienach ist das Gewissen in seiner Nothwendigkeit, sodann in seiner Freiheit und endlich als die Einheit beider oder in derselben zu betrachten.

A. Die Nothwendigkeit im Gewissen. Die Nothwendigkeit ist hier die schon im ersten Abschnitt betrachtete, nicht die blos äußere, sondern innere, allgemeine und unbedingte. Aber da das Gewissen wesentlich Wissen ist, so ist die Nothwendigkeit eine zunächst mit dem Subject unmittelbar identische. Der Mensch fängt aber nicht mit dem Wissen an, sondern mit dem Fühlen. Das Gefühl, an sich ein unbestimmtes, ist die bestimmteste Lebenszuständlichkeit in der Aneignung eines Gegenständlichen; mittelst des Gefühls wird dieses in das Subject versetzt und gleichsam verwandelt. Diese Seite der Subjectivität ist eine dem Gewissen wesentliche; es ist der Mensch, der das Gewissen und den es hat; es hat ihn aber nur so, daß es mit seinem innersten Wesen identisch, unmittelbar als Gefühl in ihm ist. Als Gefühl noch ein subjectives und sinnliches ist in demselben gleichwohl der Gegenstand als Inhalt dieses Gefühls weder ein subjectiver, noch sinnlicher. Es ist wohl das, wodurch das Gewissen mein und dein Gewissen ist; aber sein Inhalt ragt über das Gefühl als solches weit hinaus; es ist auch als subjectives mit einem sinnlichen Affect verknüpft, aber als Gewissen ist das Gefühl nicht sowohl sinnliches, als vielmehr sittliches Gefühl, und an dieser Seite ragt es nicht minder über alle Sinnlichkeit hinaus. Die Wahrheit des Gewissens ist somit nicht darauf gestellt, daß dieser und jener Gewissen habe. So hätte das Gewissen zu seinem Wesen nicht das Nothwendige, sondern das Zufällige. Mit der Nothwendigkeit aber ist die Allgemeinheit verknüpft, und diese ist nicht im Fühlen, sondern im Denken. Es hebt sich daher, wie sehr das Gewissen das Gefühl zu seiner Erscheinung hat

im Subject, das Gefühl zugleich auf zum Denken; es ist selbst nur der Gedanke, der gefühlt wird, und es hat daher das Gewissen die nothwendige Bestimmung des Verstandes. In der Unbestimmtheit des Gefühls ist das Gewissen nur noch in der Möglichkeit, die Bestimmtheit des Gefühls, welches auch den sittlichen Inhalt hat, ist eine andere, höhere und die concreteste Wirklichkeit, indem darin nur der Inhalt mit dem Subject zusammengeschlossen wird. Aber in der erscheinenden Wirklichkeit des sich entwickelnden Gewissens ist der Gegenstand höchstens der wißbare, aber noch nicht wirklich gewußte, ist noch in der Bestimmung des Seyens, aber noch nicht des Denkens, das Wissen und sein Gegenstand noch in jener abstracten Einheit, die den Anfang des Gewissens bezeichnet. Es ist dieß der Begriff der Vorstellung und Lehre, daß das Gewissen ein dem Menschen anerschaffenes, angeborenes sey, und es ist damit, wie mit den angeborenen Ideen. Das Schiefe an dem Ausdruck ist die Veranlassung, die er giebt, zu meinen, das Gewissen komme von der Natur und Geburt her; die Wahrheit ist, daß es als das von Gott dem Menschen anerschaffene, die Möglichkeit sey für einen Jeden, Gewissen zu haben oder der Gewissenhafte zu werden; ohne diese über alle Subjectivität hinausgehende, die innere Nothwendigkeit des Gewissens unmittelbar declarirende Möglichkeit käme es auch zu keiner Wirklichkeit des Gewissens. Aber im Gefühl ist diese Realität noch nicht zu ihrer Idealität gekommen; denn es ist das Denken darin noch nicht hervor und zu sich selbst gekommen, und das ist eine gleich nothwendige Bestimmung des Gewissens. Es sagt der Dichter wohl: was kein Verstand der Verständigen sieht, findet in Einfalt ein kindlich Gemüth; wenn dieses nicht blos in Bezug auf das Kind, sondern den Erwachsenen gesagt, und er als dieser nicht der verständige, sondern einfältige ist, so wird er mit seinem kindlichen Gemüth gewiß oft fehlgreifen. Es kommt Keiner, weder als der Vernünftige noch als der Gewissenhafte auf die Welt. Das Gewissen schwebt

vielmehr gleichsam als die Idee über ihm, in die er hineinwächst als die reale Möglichkeit des Wissens vom Gesetz oder des Gewissens. In der Verwirklichung dieser Möglichkeit, zu der es eben so nothwendig kommen muß, hört das Gewissen auf, das vom Gesetz ununterschiedene zu seyn, wie es noch im unmittelbaren Gefühl und in der Unschuld ist. Im Denken und Wissen unterscheidet der Mensch sich vom Gesetz; sie sind einander gegenüber und die Negation wird zur Schuld und Opposition. Das Wissen vom Gesetz ist der nothwendige Bruch mit dem Gesetz; von diesem Baum der Erkenntniß kann der Mensch nicht essen, ohne mit dem Gesetz zu zerfallen. Aber, so nothwendig diese Bewegung ist, so ist sie doch auch die freie; es richtet das Gewissen, je mehr das Gesetz verletzt und beleidigt ist, nur um so mehr sich als urtheilendes und verurtheilendes auf. Da zeigt sich Verstand im Gewissen und er als die nothwendige Bestimmung an diesem. Dieß denkende und urtheilende Gewissen ist es, welches in der objectiven Gesetzgebung im Staat, der das objective Gewissen ist, ein ganzes System von Gesetzen aufgestellt hat, in welches ein jeder, indem er es vorfindet, einrückt. Aber obwohl als der Gewissenhafte zugleich der Verständige, so ist doch als der Verständige überhaupt der Mensch noch nicht der Gewissenhafte. Der Verstand kann dem substanziellen Inhalt des Gesetzes vielleicht auch die Wendung in das blos Nützliche, Angenehme geben und so bringt er hervor an der Stelle der Sittenlehre eine bloße Klugheitslehre. Als der blos Verständige kann er überhaupt denken mit und aus dem Gewissen, da es ja das seinige, machen zu können was er wolle, und es sey, weil es in ihm ist, auch nur aus ihm und er habe auch über dasselbe volle Gewalt. So erlischt alle Nothwendigkeit am Gewissen. Es selber ist vielmehr, über Fühlen und Vorstellen hinausgehend, ein Wissen. Das fühlbare und vorstellbare Gewissen ist das Wissen, welches zum Gegenstand und Inhalt hat die Nothwendigkeit, die das Gesetz ist. Mit diesem Wissen im Gewissen ist Gefühl und

Vorstellung nothwendigerweise verknüpft, aber auf einer höhern Stufe. Das Wissen im Gewissen ist nicht ein assertorisches nur, sondern ein apodictisches. Das Gewissen ist das Gewisseste von allem und hat eben damit eine nothwendige Beziehung auf das Wissen. Als das Gewisseste ist das Gewissen in der gefallenen Creatur der geheimnißvolle Punct, an den sowohl im Erkennen der Wahrheit als dem Thun des Guten allein anzuknüpfen ist. Es bringt dem Menschen die Nothwendigkeit, die Gesetz ist, zum Bewußtseyn, sowohl das Denk- als Sittengesetz, und wenn er noch gewissenlos in Bezug auf jenes meinen kann, mit dem Denken könne man es halten, wie man wolle, das Denken sey an kein Gesetz geknüpft und die logischen Kategorien brauche man als bloße Vorstellungen nicht zu respectiren, so wird er sich doch scheuen, auf dem moralischen Gebiet das nämliche Urtheil zu sprechen, und doch ist ja das Gesetz, obgleich Nothwendigkeit enthaltend, zugleich das freie, und Freiheit gleicherweise nothwendige Bestimmung des Gewissens, eben weil es Wissen ist.

B. Die Freiheit im Gewissen. Das Wesen des Gewissens ist eben sowohl als die Nothwendigkeit auch die Freiheit. Es kann eben darum die Freiheit im Gewissen nicht die Willkühr seyn. Man sagt wohl, es mache sich einer kein Gewissen daraus, dieß oder das zu thun. Da scheint es freilich ganz in die Hand des Menschen gegeben, ein Gewissen zu haben oder nicht. Der Ausspruch selbst aber ist doch jederzeit mit einem Tadel oder Vorwurf verknüpft, welcher ganz grundlos wäre, wäre der subjective, einzelne Wille der Grund des Gewissens; denn was aus der Willkühr stammt, ist ein ganz Gleichgültiges für Andere. Jene Rede deutet somit selbst schon dieß an, daß einer sich wohl aus seinen Handlungen ein Gewissen zu machen hätte, und, daß er es nicht thut, Mangel der wahren Freiheit sey. Ebenso ist auch nicht die Willkühr gemeint, wenn gesagt wird, man müsse dieß dem Gewissen des Andern überlassen, wiewohl es im gemeinen Leben oft so angesehen wird; in der Jurispru-

denz ist damit der Gegensatz dessen, wozu einer gezwungen werden kann und dessen, was nicht erzwungen werden kann, ausgedrückt; die Freiheit ist also da nur das Gegentheil des Zwanges. Die Freiheit des Gewissens ist nun allerdings diese, daß ein Jeder das wirkliche Gewissen, wie überhaupt seinen Character, sich selber giebt, dieses sein eigenes Thun, sein Werk ist. Ist allerdings die Möglichkeit des Gewissens die, daß es ihm angeboren ist, so ist doch das wirkliche Gewissen niemandem angeboren. Es ist unter andern von Kant die Frage aufgeworfen worden und verneint: ob es eine Pflicht gebe, Gewissen zu haben. Die Pflicht nämlich, Gewissen zu haben, würde voraussetzen, daß er überhaupt Pflichten habe und das Bewußtseyn der Pflicht. Aber das ist selber nur möglich erst durch das Gewissen. Es kann somit die Pflicht an sich oder das Gesetz nicht das Princip des Gewissens seyn, vielmehr ist umgekehrt das Gewissen das Höhere und Allgemeinere, das Princip und die Möglichkeit, daß einer Pflichten habe. Aus dem Gewissen erst kann das Wissen und die Gewißheit der Pflicht hervorgehen und diese Gewißheit ist eben das Gewissen. Es muß daher in Bezug auf die Möglichkeit des Gewissens allerdings gesagt werden, die Pflicht, Gewissen zu haben, ist unmöglich; es ist schon vorher darüber entschieden; es ist an sich vorhanden. So sind wir wieder bei dem Angeborenseyn des Gewissens und dessen unbedingter Nothwendigkeit, in Bezug auf welche keine Freiheit verstattet ist. In dieser seiner Möglichkeit, welche durch göttliche Institution ist, ist das Gewissen überhaupt identisch mit der Persönlichkeit. In dieser Hinsicht ist das Gewissen nicht in die Freiheit des persönlichen Wesens gestellt, sondern mit absoluter Nothwendigkeit ausgerüstet. Aber anders muß doch geurtheilt werden, wenn die Frage ist: ist es dem Subject überlassen, Gewissen zu haben oder nicht, und kommt es nicht denn vielmehr erst zu seiner Freiheit und beweiset sie, wenn es das an sich seyende Gewissen nun auch zu *seinem* Gewissen macht? Sich der Noth-

wendigkeit zu entziehen, mit der das Gewissen an sich ist und einen Jeden in sich hineinzieht, ist nicht Freiheit, sondern Willkühr, und es ist die Bestimmung des Gesetzes selbst, daß ein Jeder es auch zur Bestimmtheit seiner Persönlichkeit machen soll. Aus diesem Sollen ist allerdings denn auch die Pflicht vorhanden, Gewissen zu haben, nicht der Gewissenlose zu seyn und sich über Gesetz und Gewissen hinwegzusetzen. Wohl ist es nicht die Macht und das Verdienst des Einzelnen, daß das Gewissen Macht und Nothwendigkeit hat; es ist an sich und anerschaffen, und in dieser Hinsicht ist zu sagen: einen ganz gewissenlosen Menschen giebt es nicht; denn das Gewissen liegt über alle menschliche Macht hinaus; allein die Bedeutung, daß kein Mensch z. B. in einzelnen Fällen, gewissenlos gehandelt habe, hat jene Behauptung nicht; er kann sich auch, wenn er will, der Macht des Gewissens entziehen, das ist seine Willkühr und seine Schuld, und den Eingebungen des Gewissens folgen, das ist seine Freiheit und sein Verdienst. Die Möglichkeit der Gewissenhaftigkeit ist eben wegen dieser Freiheit, die dem Gewissen immanent ist, auch die Möglichkeit der Gewissenlosigkeit, wie z. B. bei denen, die des nöthigen Verstandes ermangeln, der Urtheilskraft, welche, damit man Gewissen habe, nothwendig ist, und bei dem Wahnsinnigen vollends, der in der Unmöglichkeit ist, sich das Gewissen zu geben oder zu erwerben. Die Freiheit im Gewissen ist nicht blos die subjective, sondern auch objective; es hängt die subjective Gewissensfreiheit und das Maaß, in welchem einer sich frei das Gewissen gegeben, sein sittlich Gefühl geschärft, sein sittliches Urtheil gebildet hat, von dem Maaß der öffentlichen Gewissensfreiheit, von dem Grade ab, in welchem wahre Freiheit sich findet in Volk und Staat, in der öffentlichen Sitte und Gesetzgebung, in der öffentlichen Meinung und Erziehung. Manche Völkerschaften von Wilden machen sich kein Gewissen daraus, zu stehlen, zu morden. Ist nun die öffentliche Sitte, das Beispiel, die Ermunterung und Lehre von der Art, daß sie dem Einzelnen

von Jugend auf eine solche Veranlassung und Richtung giebt auf das Unsittliche, so führt das alles vom Gewissen ab und weg. Es ist eben dieß die Seite, an der die Behauptung, das Gute und Sittliche, Gesetz und Gewissen sey blos ein Werk der Erziehung und Uebereinkunft, wiewohl das eine bornirte Ansicht ist, doch auch ihr Recht hat. Das öffentliche Leben eines Volkes kann auch ein solches seyn, wo die Klugheit nur und die Pfiffigkeit als das Höchste gilt; da wird es an Gewissenlosen nicht fehlen, die sich alles erlauben; oder ein unter den Druck und die Geißel eines Tyrannen gestelltes, da wird es auch der Servilen und Sclaven, der verschmitzten Heuchler und Schmeichler viele geben. Das Große und Heilige des Gewissens nun ist eben dieß, daß es, wie das Willens-Gesetz, ein nothwendiges und doch ein freies, ein freies und doch eben so nothwendiges ist; darin ist denn schon enthalten

C. die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, die das Gewissen ist, und der Begriff desselben in seiner Vollständigkeit. Diese Einheit und Vollständigkeit liegt wesentlich darin, daß das Gewissen Wissen ist. Wissen ist wesentlich Verhalten des Geistes zu einem Gegenständlichen, Wissen von Etwas, das ist die Nothwendigkeit im Wissen; es ist aber auch zugleich Wissen von einem Gegenständlichen, als nicht einem Andern und Fremden, das ist das Freie im Wissen. Die Nothwendigkeit des Wissens im Geist vom Geistigen ist, daß dieses das sich, sein Wesen, seinen Begriff in mir Entwickelnde ist und ich mir darin nicht selbst überlassen bin; die Freiheit im Wissen ist, daß ich selbst dabei und darin mitthätig bin. Von dieser doppelten Bewegung nun im Wissen hat das Gewissen selbst seinen Namen in mehr als Einer Sprache; durch den auch im Neuen Testament vorkommenden Ausdruck *συνείδησις*, so wie durch den lateinischen conscientia ist dieß Wesentliche des Gewissens bezeichnet, daß es ein Mitwissen, nicht ein Alleinwissen oder subjectives Wissen, daß ein Anderer noch als das Ich, das

im Gewissen Thätige und Mitwissende sey. Des Gewissens Macht und Heiligkeit beruhet eben darauf, daß ich im Gewissen nicht nur der Wissende, sondern auch der Gewußte bin. So geht das Gewissen auf die Religion zurück und ist in dieser wesentlich mit enthalten. Sie ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, und dieses, daß er in mir sich weiß, ist meine Religion wie mein Gewissen, wie auch im classischen religio die Bedeutung der Gewissenhaftigkeit hat. Ist er eben hiedurch von mir gewußt als der Allgegenwärtige, so ist es, weil ich von ihm gewußt bin. Tritt an jener Seite meine Freiheit, so an dieser die Nothwendigkeit hervor. Was der Geist in der Religion überhaupt als Denken ist oder Intelligenz, das ist er im Gewissen zugleich als Wille, und die Entwickelung der Religion über verschiedene Stufen in der Geschichte ist auch die geschichtliche Entwickelung des Gewissens. Beruht das Wissen in der Religion auf Offenbarung, so ist auch im Gewissen Gottes Wille offenbar und darin zeigt sich das Göttliche in ihm, die Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Der Geist, aus welchem das Gesetz und das Bewußtseyn vom Gesetz und die Gewißheit dieses Bewußtseyns ist, ist nicht ein subjectiver, nicht ein objectiver, es ist der absolute Geist, der nicht nur an sich das Wissen und Selbstwissen, sondern auch Wissen seiner selbst in uns ist, d. h. sich nicht nur in sich, sondern auch in dem Menschen weiß, und eben damit, daß doch zugleich der Mensch ihn weiß, ist der Mensch der sich in und mit ihm Wissende. Ohne Gott kein Gesetz, geschweige gar das Gewissen.

2. Dialektik des Gewissens. Sie ist wesentlich die Bewegung der Freiheit und Nothwendigkeit, die als Gesetz das Gewissen ist, wodurch ein Unterschied beider vorausgesetzt ist, und dieß ist der Unterschied von gut und bös. Mit Recht kann daher das Gewissen auch definirt werden als Gefühl und Wissen von gut und bös, von Recht und Unrecht. Die nächste große Frage ist nun, wie überhaupt dieser Unterschied im Gewissen

aufkommt und woher er selber ist. Die Frage ist allgemein die, wie überhaupt an dem von Gott geschaffenen Guten das Böse habe entstehen können. So gehört die Beantwortung der Dogmatik an. Aber ganz zu umgehen ist sie auch in der Moraltheologie nicht. Zu betrachten ist nun 1) das Gute, 2) das Böse und 3) die dialectische Bewegung, die das Gewissen ist.

A. Das Gute. Object für den menschlichen Willen kann mancherlei seyn; des Guten, wie der Güter, ist eine große Vielheit. Es findet aber darin auch Unterordnung statt. Sinnliches wird für den menschlichen Willen Object durch Empfindung und Wahrnehmung. Es ist aber nicht dadurch schon, daß es erscheint und erfahren wird, Object für den Willen: der Mensch geht in jedem Augenblick an vielen Dingen vorüber, ohne sie zu Objecten seines Willens zu machen. Wie er sich aber auch darauf einlasse oder seinen Willen hineinlege, so hat und enthält es an sich nicht ein Gesetz für seinen Willen; er kann damit machen, was er will. Als Sachen sind sie die ihm dienstbaren und so die angenehmen und nützlichen; die Bestimmtheit des Guten aber haben sie nicht. Im gemeinen Leben zwar heißt schon das Nützliche und Angenehme das Gute; da wird gesagt: Austern schmekken gut; Eisenbahnen sind eine gute Erfindung. Auch das Lebendige, die Pflanzen und Thiere kann der Mensch behandeln, wie er will. Selbst die Pflicht gegen die Thiere, die Nothwendigkeit, sie nicht zu martern, ist nicht eine mit dem Gegenstand, sondern erst mit dem Willen und dessen Subject kommende. In der That versündiget, wer ein Thier quält, sich nicht an diesem, sondern an sich selbst, an der Vernunft, an Gott, der sich auch der Thiere erbarmt. Der das brutum marternde Mensch verhält sich brutal, und giebt sich eine Bestimmtheit, der in ihm selbst sein Gefühl widerstrebt, wodurch er sich abstumpft und sich auch zur Menschenquälerei fähig macht. Höher liegen die Güter des Lebens, die selber auch einen Willen in sich haben. Ganz äußerlich nur angesehen ist wohl jeder sich selbst und jedem der

Andere nur ein sinnlicher Gegenstand. Aber von seiner Individualität ist doch nicht zu trennen die Personalität, und so kann keiner sich selbst und keiner dem andern nur eine Sache seyn. Wird an irgend Jemandem die Persönlichkeit übersehen und der Mensch wie eine Sache genommen, wie in der Sclaverei, so ist er gemishandelt. Ebenso, ob einer wohl sagen kann, habe ich nicht Recht, mit mir zu machen, was ich will, so thut doch das Leben, die Bestimmung, die Würde des Menschen an ihn selbst die Forderung, sich seiner Bestimmung gemäß auch gegen sich selbst zu verhalten. Endlich giebt es selbst Sachen, die einen, wiewohl ihnen fremden Willen in sich haben; es hat sich ein Wille in sie hineingelegt und sie werden dadurch Eigenthum. Irgend einem angehörend kann diese Sache nicht von einem Jeden beliebig behandelt werden. Alle diese Güter sind jedoch nur in der Beziehung auf Anderes ein Gut, also nur relativ gut, nicht absolut gut; sie werden gut oder Güter erst durch den Willen, der sich auf sie einläßt und die Behandlung, die er ihnen widerfahren läßt. Wie und wodurch aber ist nun das Wollen und Handeln selbst gut? Das Wollen ist nicht möglich ohne ein Denken, der Wille des Menschen ist nicht der instinctartige Trieb, wie beim Thier, ein Bewußt- und Gedankenloses. Das irgend etwas Wollen ist ein den Gegenstand Wissen. Aber das Wollen mit dem Wissen eins und dasselbe ist das Bezwecken; Zweck ist Gedanke, Begriff. Es fragt sich nun, wodurch wird der Zweck gut, und wie erreicht der Wille den guten Zweck? Nicht anders als so, daß er selbst der gute Wille wird, d. h. daß er das objectiv und absolut Gute zu seinem Inhalt hat. Daß er der subjectiv gute ist, reicht nicht aus zu diesem Zweck; so bleibt er noch nur die gute Absicht, die thatlose Gesinnung, und das Höchste, was erreicht wird, ist das relativ Gute. Dieses ist ein solches, welches Beziehung hat auf anderes. Es ist das absolut Gute, wodurch alles andere nur zu etwas relativ Gutem wird. Dieses ist nur gut zu etwas, mithin nur Mittel für den Zweck;

es ist das Angenehme und Nützliche. Aber schon das Persön=liche wird entwürdigt, wenn es nur als Mittel verbraucht und nicht zugleich als Zweck anerkannt wird. Das relativ Gute ist eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Gütern; das absolut Gute ist das gegen alle Güter Negative, mithin auch gegen allen Un=terschied. Es ist nicht ein Verschiedenes, sondern das Eine, ewig sich selbst Gleiche. Die Idee des absolut Guten ist also die des Aufgehobenseyns aller Unterschiede, und somit ist sie nicht die Idee von dem nur höchsten Gut, sondern von dem Gut selbst an und für sich. Das relativ Gute kann sich noch zum Mittel machen für Zwecke außer ihm; das absolut Gute ist vielmehr Zweck selbst, ohne je wieder Mittel zu seyn, mithin Endzweck. Wenn dieß absolut Gute nur der höchste Gedanke und so ein abstractes ist, so ist es nur als das höchste Gut bestimmt, wie Gott als das höchste Wesen. Da kommt es dann wohl noch, weil es als rein Ideelles bestimmt ist ohne Realität, zu der Frage: ob es auch seine Realität habe? So als Gedanke nur sinkt es leicht zur Gedankenlosigkeit und Nullität herab. Das absolut Gute ist nicht ein so nur gedachtes, sondern das allein wirkliche; es ist nicht neben oder für andere Güter, etwa als das letzte und so das höchste, an der Spitze aller andern stehend, sondern es ist das Gute selbst, gegen welches alle andern Güter und ohne welches alle andern nichts sind. Das Verhältniß des relativ Guten zu dem absolut Guten ist somit das der Güter zu dem Gut, dem alle andern Güter untergeordnet sind, eben dadurch, daß sie nur relative Güter sind. Diese haben wohl einen Werth, aber nur einen solchen, der ein Preis ist, und für einen solchen Werth, der ein Preis ist, giebt es auch ein Aequivalent. Das relativ Gute ist daher das schätzbare; es läßt sich schätzen, tariren; der Werth ist ein höherer oder geringerer. Auch das absolut Gute hat ei=nen Werth, aber einen solchen, der über jeden Preis erhaben, womit nichts zu vergleichen ist, sein Werth ist seine Würde; es ist das Unschätzbare, und eben aus dieser Dignität, welche das

Gute in sich selbst hat, und aus der Communication mit ihm kommt allem relativ Guten erst sein wahrer Werth. Als der Vernünftige und Freie verhält sich der Wollende, wenn ihm das absolut Gute über alles geht, ihm Zweck und Endzweck ist, gegen welches er alle andern Güter gering achtet und um dessentwillen er alle andern erst achtet. Viele schätzbare Untersuchungen über das höchste Gut enthält das vorchristliche Alterthum; aber den Begriff des absolut Guten, welches mehr ist als nur das höchste Gut, hat es nicht erreicht. Auch Schleiermacher ist in seiner Ethik über diese klassische Bestimmung nicht hinausgegangen; auch ihm ist das absolut Gute nur noch das höchste Gut. Der Gedanke vom höchsten Gut ist, wie der vom höchsten Wesen, ein nur dem verstandesmäßigen Denken angehörender. Hoch und niedrig, das Höchste und Niedrige sind Relationen und eben damit Endlichkeiten. Ist das absolut Gute nur als das höchste Gut bestimmt, so ist es eben, wie das ihm untergeordnete, als Endlichkeit bestimmt. Diese Bestimmung wird ihm nur durch das endliche Denken angethan; es ist an sich das unendliche, absolute Gut, ist das, wodurch überhaupt alles andere erst gut wird. Ueber solches endliche Denken haben die Alten sich nicht erhoben in ihren Untersuchungen über das summum bonum, eben so wenig das Judenthum, dem Gott nur das höchste Wesen und somit ein ganz abstracter Gedanke ist. Mit dem Christenthum ist eine andere sittliche Weltansicht aufgegangen. Die sittliche Weltordnung hat zwar nicht erst mit dem Christenthum angefangen, wie überhaupt das Reich Gottes, welches das Reich der sittlichen Ordnung und des Gesetzes ist, nicht erst mit dem Christenthum seinen Anfang genommen hat, sondern nur nahe, ja näher als jemals gekommen ist. Aber es ist durch dasselbe das mögliche und wirkliche allgemeine Anerkenntniß für alle Menschen und Zeiten geworden und in die That und das Leben übergegangen. Dieser seiner Wirklichkeit nach konnte von den alten Weisen die Frage nach dem höchsten Gut gar nicht

beantwortet werden. Sofern das Gute nur noch als dieser höchste Gedanke, somit als abstracte Idee bestimmt ist, so ist der subjective Wille noch nicht in dasselbe aufgenommen und ihm gemäß gesetzt; es hat somit nur noch ein Verhältniß zu demselben, indeß es für ihn das Substanzielle seyn soll und der Zweck. In der sittlichen Gemeinschaft hingegen, die durch das Christenthum gestiftet worden, ist für den subjectiven Willen das Gute das schlechthin Wesentliche und Substanzielle und er hat Werth und Würde nur, sofern er mit seiner Einsicht und Absicht, That und Gesinnung demselben gemäß ist. Aber so ist das Gute oder absolut Gute der Wille Gottes. In Bezug darauf gilt nicht die Definiton, daß, wie die Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß sey mit dem Gegenstande, so das Gute die Uebereinstimmung des Willens sey mit dem Gesetz, wie die Heiligkeit oder der heilige Wille Gottes selbst wohl noch zuweilen bestimmt wird. Ein Wille, der unter dem Gesetz steht, hat dieses und was gewollt wird, außer sich, über sich. Hingegen ein Wille, unter welchem das Gesetz oder mit welchem das Gesetz eins und dasselbige ist, ist vielmehr der, durch den das Gesetz selber ist, wie es für Andere ist. Dieser Wille, nicht unter dem Gesetz stehend sondern mit dem Gesetz identisch, ist der göttliche Wille und er die Allmacht selbst. Für diesen Willen ist, was gewollt wird, nicht blos das Gewollte, sondern auch das von ihm Erschaffene. Indem so der göttliche Wille sich als das Gesetz bestimmt für die wollende Creatur, ist er die Bestimmung des Menschen. Sie ist der göttliche Gedanke, Zweck und Wille, der über dem Leben der Menschen waltet und mit der menschlichen Natur als solcher unmittelbar identisch ist. Viel wird gesprochen von der Bestimmung des Menschen; ihre einfachste Kategorie ist, daß sie als die Idee der menschlichen Natur und von ihr unzertrennlich, auch von allem Wollen oder Thun des Menschen unabhängig, daher auch noch in dem ärgsten Verbrecher anzuerkennen und zu respectiren ist. Sie ist und bleibt das Gute, auch in ihm; sie

ist das absolut Gute der menschlichen Natur; sie ist nicht das, was der Mensch aus sich, sondern was Gott aus ihr gemacht hat. In diesem Unterschiede von dem menschlichen Willen ist der göttliche als diese Bestimmung des Menschen im Gesetz für ihn enthalten unmittelbar die Unschuld; sie ist die erste Erscheinung des absolut Guten in der menschlichen Natur, in der Unschuld ist der göttliche und menschliche Wille noch unmittelbar identisch. Da ist auch noch an kein Gewissen zu denken; denn der Unterschied des Guten vom Bösen ist noch nicht. Erst mit diesem Unterschied erwacht das Gewissen. Ist es bis dahin das schlafende, so ist es das im ganz andern Sinn als worin es wohl sonst noch das schlafende heißt, nämlich in dem Bösewicht, der wohl ein wachendes Gewissen haben sollte und schon gehabt hat. Er ist nicht der Unschuldige mehr, sondern der Schuldige. Wie aber keiner mit der wirklichen Wahrheit oder mit irgend einer wirklichen Wahrheit auf die Welt kommt, so daß sie in diesem Sinne ihm angeboren wäre, sondern nur mit der Möglichkeit und Fähigkeit für dieselbe, so daß er es nur durch seine eigene Anstrengung zur wirklichen Wahrheit bringt: eben so wenig ist auch das Gute in der Unschuld des Menschen schon das wirkliche oder von ihm gewirkte Gute, seine That. Er ist der Gute nur in diesem Sinne, daß er der Unschuldige ist; er ist nur der Unschuldige, d. h. der noch nicht Schuldige. Die Bestimmung des Menschen, ein Zweck, der ihm gesetzt ist oder Gesetz für ihn, nicht ein solcher, den er sich selbst auch schon gesetzt hätte, ist hiemit noch nicht erreicht. Denn es ist noch nicht erreicht, daß das objectiv und absolut Gute durch ihn das subjectiv Gute geworden wäre. Aber auch nicht erst dadurch, daß der Mensch will und sich zum Gutseyn und Gutesthun selbst bestimmt, oder die göttliche Bestimmung zu seiner eigenen macht, der göttliche Wille sein menschlicher Wille wird, nicht dadurch erst ist jene göttliche Bestimmung; sondern wenn er auch nicht will und ihr entgegen handelt, ist jene göttliche Bestimmung und bleibt

sie die ewig unveränderliche. Die Bestimmung des Menschen ist der göttliche Zweck mit der Menschheit. Indem nun aber der Mensch zum Guten bestimmt ist durch Gott, schließt diese seine göttliche Bestimmung, indem sie die menschliche, die Bestimmung des Menschen ist, auch das Vermögen ein, sich selbst dazu zu bestimmen, oder, was ihm als Zweck gesetzt oder Gesetz für ihn war, kann er sich selbst auch zum Zweck machen und soll es. Die Bestimmung, das Gute sich zum Endzweck seines Daseyns selbst zu setzen, hat der Mensch aus der göttlichen Freiheit, welche die Nothwendigkeit selbst oder das Gesetz für ihn ist; so ist, daß er frei sey und selbst dabei sey und wolle und handle, selbst das Gesetz seiner Bestimmung. Allein jene Nothwendigkeit enthält auch für ihn keinen Zwang. Statt also am ersten nach dem Reiche Gottes zu trachten und nach der Gerechtigkeit darin, kann er auch eben so sehr und eher nach allem andern trachten, und es ist die That des Menschengeschlechts, daß, wie schon gesagt, der erste Gebrauch, den es von seiner Freiheit macht, dieser ist, worin sie verloren geht.

B. Das Böse. Es stellen sich hier drei Fragen zur Beantwortung heraus: 1) was ist das Böse? 2) woher ist das Böse? und 3) was ist der Mensch von Natur, gut oder böse? In diesen drei Fragen sind die schwierigsten Probleme der forschenden Vernunft enthalten, und sie sind von gleichem Interesse in der Moral und Dogmatik; in beiden kommen sie nur von andern Seiten zur Sprache. Es hilft auch nicht, sie nur im vorstellenden, raisonnirenden Denken oder tautologisch zu beantworten, noch auch sie ganz zu umgehen und von sich zu weisen, wie Baumgarten-Crusius gethan hat, der sich auf den Ursprung des Bösen gar nicht einläßt und das natürliche Verderben und die Erbsünde leugnet. Mit dem Negiren ist so wenig gesagt als mit dem Ignoriren.

a. Natur des Bösen. Das Böse, was es sey, so kann es α) nicht seyn eine Bestimmtheit des Unpersönlichen, sondern

allein des Persönlichen. Die Natur und alles Natürliche, das Leblose und Lebendige, als solches verhält sich gegen das Böse ganz gleichgültig. Das Uebel, welches da angetroffen wird, ist allein das physische, und dieses ist der Schmerz, nicht das moralische Uebel, welches das Böse ist. Der Unterschied beider ist nicht blos quantitativ, sondern qualitativ. In den alten Naturreligionen ist wohl das Uebel in der Natur noch als das Böse bestimmt; die Elemente werden als böse, feindselige Mächte genommen, die Gestirne als gute und böse, welche dann auch im Guten und Bösen auf den Menschen einen Einfluß haben. Ueber solchen Naturalismus erhebt sich die offenbare Religion, die den Sitz des Bösen nicht in der Natur, sondern im Geiste weiß, in der Persönlichkeit; die Elemente der Persönlichkeit aber sind Vernunft und Freiheit. β) Es ist aber auch der Unterschied des Bösen vom Guten nicht als ein blos quantitativer anzusehen, so daß jenes etwa nur das abnehmende Gute wäre, wie es in dem emanatistischen System bestimmt ist, wie im Gnosticismus, im Manichäismus, wo es heißt: durch ihre immer weitere Entfernung von dem guten Princip sind die Lichtwesen in die Finsterniß umgeschlagen, ist das Gute in das Böse übergegangen und zum Bösen geworden. So wäre das Böse nur ein mehr oder weniger Gutes. Diese Bestimmung von einem blos quantitativen Unterschied reicht nicht hin, was das Böse in sich ist, zu fassen oder zu verstehen. Es ist zwischen beiden nicht ein blos gradueller Unterschied, außer allein im ganz oberflächlichen Denken. Dadurch, daß das Gute immer weniger wird, ist das Böse so wenig, als durch das Abnehmen des Bösen das Gute ist oder die mäßige Schelmerei die Ehrlichkeit ist. Das Böse-werden ist vielmehr ein ganz Anderes-werden des Guten, die Entgegensetzung gegen das Gute, ein in sich Abbrechen, von sich Abspringen. γ) Das Böse ist aber endlich auch nicht etwa nur im Wesentlichen einerlei mit dem Guten und nur der Erscheinung nach davon verschieden oder eine andere Art des Guten,

wie es im abstracten Pantheismus bestimmt ist. Da wird das Böse mit dem Guten in solcher abstracten Identität gehalten, die es nicht auch zum wesentlichen Unterschied beider kommen läßt; es wird in der dürren Kategorie der Unmittelbarkeit verblieben und so das Böse mit dem Guten in Gott gesetzt, als der Einheit beider. Allein das Böse und Gute ist nicht einerlei, sondern verschieden, so daß jedes sich dem andern entgegensetzt und es voraussetzt, und man an das eine nicht denken kann, ohne an das davon ausgeschlossene andere. Der Pantheismus hat das Böse und Gute nur als Gedanken vor sich oder in sich; allein der Unterschied beider hat seinen Grund nicht im willkührlichen, vorstellenden Denken; es muß auch zu der Einsicht kommen, daß Böses und Gutes in ihrem gegenseitigen Unterschiede nicht bloße Gedanken, nicht durch den Denkenden nur gesetzt sind, sondern daß noch viel mehr dahinter ist. Es ist das Verhältniß von Licht und Finsterniß auch das von jedem, der sehen kann, anerkannte; gleichwohl ist der Unterschied nicht durch den Sehenden, sondern Licht und Finsterniß setzen sich durch sich selbst einander voraus und entgegen. Der Unterschied von gut und böse ist so groß, daß die Negation zugleich Opposition ist, also auch nicht die gleichgültige Verschiedenheit. Es kann wohl scheinen, daß, da das Gleiche beider das Seyn ist, und zwar das eine das Nichtseyn des anderen, das Seyn des Guten also das Nichtseyn des Bösen und so auch umgekehrt sey. Aber es ist eine schlechte, nichts sagende Vorstellung, daß das Böse nur sey die Negation des Guten; es ist vielmehr, indem es die Verneinung des Guten ist, zugleich die Bejahung seiner selbst; das Böse als nur die Negation des Guten wäre gar nichts; es ist als jene Negation zugleich die Position seiner selbst. Hier nun, wo wir an die positive Seite der Untersuchung kommen, entsteht eben die Schwierigkeit, den innern Widerspruch, der das Böse ist, zu begreifen und ihn zunächst selbst da festzuhalten, wo das Verhältniß beider noch das allerunmittelbarste ist. Dieß Be-

stehen auf der Ununterschiedenheit des Guten und Bösen kann wohl den Dualismus abhalten und ist die Widerlegung der Lehre von zwei gleich ewigen Grundwesen, Ormuzd und Ahriman. Aber das sittliche Gefühl findet sich dadurch empört, hält nicht dabei aus. Böses und Gutes ist an sich eins, nicht von einander verschieden, kann nur heißen, noch nicht geworden, noch nicht wirklich, nur in der Möglichkeit vorhanden. In der Wirklichkeit des Daseyns ist das Böse nicht das Gute, das Gute nicht das Böse; aber in ihrer bloßen Möglichkeit noch nicht in die Entzweiung übergegangen, so sind sie freilich noch in der Einheit. So aber ist die Einheit des Bösen und Guten nur die, in und aus der das Gute und Böse hervorgehen kann, das persönliche Wesen. Die Ununterschiedenheit beider ist in ihm eben als die Unschuld gesetzt; in ihr ist noch nicht der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen; sie selbst ist noch weder das Gute, noch das Böse, sondern das eine und andere zugleich, d. h. die Möglichkeit beider. In der Unschuld ist nur, was Gott aus dem Menschen, nicht, was der Mensch aus sich selbst gemacht hat; sie ist ein göttlich Gutes, nicht auch ein menschlich Gutes; jenes ist mehr, als dieses; die Unschuld ist heilig durch Gott den Heiligen. Daß das Unschuldige aber ein Gutes werde, dazu muß es sich selbst machen; die Unschuld ist noch das Nichtsthun, ja weniger noch, denn die Schuld steckt schon dem Wort nach darin, daher sie von Gott, der keiner Schuld fähig ist, nicht prädicirt werden kann. Das menschliche persönliche Wesen in der Unschuld ist also nur die reelle Möglichkeit des Guten und Bösen, und eben daher auch noch ohne Gewissen, nicht gewissenlos wie der, der gesündigt hat, sondern gewissensfrei. Was ist aber nun das Böse wirklich? Ohne alle Beziehung auf das Gute ist es nicht zu begreifen, so wenig als das reine Licht ohne die Finsterniß, oder diese ohne jenes. Es muß vielmehr jeder zugeben, was auch das Böse sey, daß desselben nur das persönliche Wesen fähig ist, das Böse

selbst sich nur im und am Guten finden kann, nur so, daß das vernünftige, freie Wesen sich dazu entschließt, auch, ohne Vernunft und Freiheit vorauszusetzen, das Böse gar nicht zugerechnet werden könnte. Die offenbare Religion enthält in dieser Beziehung selbst die tiefsten Andeutungen der Wahrheit. Es ist auch in der Wissenschaft durchaus nur die Frage, wie das Böse möglich und wirklich sey, da doch vom Anfang an Alles gut war. Somit ist vom Guten auszugehen, um zu wissen, was das Böse sey, und es ist das Böse selbst vom Guten ausgegangen, ausgegangen von ihm aber und geschieden von ihm das Böse. Aber so haben wir doch zunächst nur den Ausgangspunct des Bösen, nicht was es selbst ist, erkannt. Dieses ist auch im gemeinen Bewußtseyn vom Teufel enthalten. Er ist als ein persönliches Wesen bestimmt, als ein Engel, von Gott geschaffen. Aber nicht auch Gott machte ihn zum Teufel, sondern er sich selbst; als der Engel war er, ehe er fiel, nicht ohne Vernunft und Freiheit. So ist nun auch im Menschen als dem vernünftigen, freien Wesen das Böse, das Unvernünftige und Unfreie, und nur als diese Position in der Negation der Vernunft und Freiheit zu begreifen. Also in allem Bösen ist es die Vernunft, welche sich zur Unvernunft, die Freiheit, welche sich zur Unfreiheit entschließt, oder: das Böse ist das Vernünftige nicht als Vernünftiges, sondern als Unvernünftiges; es ist das Freie, aber nicht als Freies, sondern als Unfreies. So ist das Böse der vollständigste Widerspruch, und mit dem Begriff des Bösen gilt es, das, was im innern Widerspruch ist, zu begreifen. Nur die Moralisten und Theologen, die sich das Denken und Begreifen leicht machen oder es umgehen wollen, sagen: einen Widerspruch muß man nicht denken, nicht an sich kommen lassen; ein innerer Widerspruch zu seyn ist gerade des Bösen eigentlichste Natur, und wer darauf nicht eingeht, läßt das Böse selbst unbegriffen. Es sagen daher Manche geradezu, das Gute sey allerdings wohl zu begreifen, wie aber einer dazu komme, das

Böse in seinen Willen aufzunehmen, und was das Böse an sich sey, das sey schlechterdings unbegreiflich. In der That aber verhält es sich so, daß wer von zwei Gegensätzen nur den einen für begreiflich, den andern für unbegreiflich hält, weder den einen, noch den andern begreift. Es kann wohl seyn, daß ein bestimmtes Böses und Schlechtes, von einem bestimmten Individuum geschehen, unbegreiflich ist; dieß fällt aber blos der empirischen, psychologischen Erörterung anheim, und dabei kommen selbst viele äußere Umstände in Anschlag. Es kommt vielmehr nur darauf an, die Allgemeinheit und Einheit zu fassen, innerhalb welcher der Widerspruch entsteht und sich fixirt. Jener Boden ist der, auf welchem die Substanz sich zum Subject aufgeschlossen hat, der Boden der Freiheit und des Willens, wie er sich in seine einzelnen Momente zerschlägt. Ist das Böse, wie gesagt, die sich selbst widersprechende oder sich mit sich selbst in Widerspruch setzende Freiheit, so ist wohl klar, daß ohne das Gute auch das Böse nicht zu begreifen steht; dieß heißt aber nicht, das Böse sey selbst ein Gutes; denn es ist und bleibt der Widerspruch gegen das Gute. Aber formelle Freiheit, Willkühr kann dem Bösen nicht abgesprochen werden. Weil es so als negatives, verschwindendes Moment des Guten sich fixirt, so macht es sich zum Widerspruch gegen das Gesetz, welches als die Nothwendigkeit das Gegentheil der Willkühr ist. Der Boden des Willens, der Willkühr und formalen Freiheit ist allerdings dem Guten und Bösen gemein; indem nun da das Böse sich selbst dem Guten und das Gute sich dem Bösen entgegensetzt, muß jedes durch das andere als bedingt gesetzt werden. Dieß ist denn auch die Möglichkeit des einen in dem andern, die Möglichkeit der Erlösung und Bekehrung im Bösen, die Möglichkeit der Verführung und des Abfalls im Guten. Dieß innere Verhältniß des Guten zum Bösen und des Bösen zum Guten bringt es mit sich, daß die Tugend selbst nichts anderes als die überwundene Möglichkeit des Bösen ist. Es muß da-

her allerdings das Böse als negatives Moment des Guten bestimmt werden; sonst wäre das Gute auch nicht einmal mehr in der Möglichkeit des Bösen; es wäre das Heilige und die Freiheit des Subjects der Nothwendigkeit absolut gleich, was die Endlichkeit des Subjects nicht zuläßt; daher denn auch der Heilige des Evangeliums, sofern er sich in die Endlichkeit begab, in der Möglichkeit des Bösen war, welche jedoch in keinem Moment in die Wirklichkeit überging. Es erhellet hieraus, wie und in welchem Sinn das Böse auch nothwendig ist. Daß das Gute als die die Nothwendigkeit in sich verklärende, sie in sich aufhebende Freiheit ein Nothwendiges sey, ist durch sich selbst klar. Daß hingegen, damit das Gute sey, das Böse nothwendig sey, wird entweder ganz geleugnet, oder nur zaghaft behauptet. Die Nothwendigkeit, als die reale Möglichkeit, ist wesentlich und moralisch nur im Element der Freiheit zu fassen. Ist, wie gezeigt, das Böse das negative Moment am Guten, so ist durch dasselbe die Willkühr bedingt, ohne welche auch die Freiheit sich nicht bewegen kann. Nur in dieser Bewegung, welche zugleich Ueberwindung des Bösen ist, wie es im Element der Willkühr sich erhebt, gelangt das Gute zu wirklicher Selbständigkeit. Das Gewissen, dessen Erwachen unmittelbar das Bewußtseyn des Guten und Bösen, d. h. dieses Unterschiedes ist, wäre ohne diese intelligible Nothwendigkeit des Bösen gar nicht zu begreifen. Eben so wenig die geschichtliche Allgemeinheit des Bösen, wie sie die wesentliche Bestimmung in dem Begriff der Erbsünde ist. Der Sündenfall ist wesentlich nichts anderes, als die intelligible Nothwendigkeit des Bösen, diese reale Möglichkeit, welche nicht unterläßt, in die Wirklichkeit umzuschlagen, sofern nicht frühzeitig ihr sich das Gute entgegensetzt. Man kann und muß daher in gleicher Weise sagen: das Böse *soll* nicht seyn, und das Böse *muß* seyn. Die unausbleibliche Erscheinung des Bösen in der Willkühr ist zur Erweckung des Gewissens, zur Schärfung des sittlichen Gefühls, zum Gewinn der Selbständigkeit des Guten

allerdings in der Freiheit ein nothwendiges Moment. Hiemit ist nicht etwa ein Determinismus oder Fatalismus behauptet, der dem Bösen eine höhere, nothwendige und unüberwindliche Gewalt zuschreibt. Vielmehr ist die Nothwendigkeit des Bösen nicht die freie, vernünftige Nothwendigkeit, die allein das Gute hat, sondern jene Nothwendigkeit ist noch eben so sehr die Zufälligkeit, d. h. sie muß gar nicht immer eintreten oder sich verwirklichen. Das Böse ist das nur im Allgemeinen und Theoretischen Nothwendige, im Einzelnen und Practischen Zufällige. Die Nothwendigkeit, welche das Gute hat, ist die zur Freiheit erhobene; die, welche das Böse hat, die unfreie, wie sie die der Natur ist. Indem das Subject sich dieser Nothwendigkeit ergiebt, begiebt es sich in eine Knechtschaft, deren Ketten es nur sich selbst anlegt, und erfährt darin nicht nur die Unersättlichkeit der Leidenschaft, sondern auch die Unausbleiblichkeit der göttlichen Strafe. Die Nothwendigkeit des Bösen schließt daher nicht aus, daß es der Gegensatz des Guten sey und bleibe. Aber eben so gewiß ist, daß Niemand zum wirklichen Guten gelangt, der nicht das Böse wenigstens in Gedanken und Neigungen in sich erfahren und diesen dialectischen Verlauf seines sittlichen Selbstbewußtseyns in sich durchlaufen hat. Was in Bezug auf den Menschen als die Nothwendigkeit des Bösen bestimmt ist, das ist von Seiten Gottes als Zulässigkeit bestimmt. Gott hat das Böse zugelassen, nicht, als ob es ohne sein Wissen und Wollen Daseyn in der menschlichen Willkühr hätte, sondern sofern es als Sollicitation der wahren Freiheit und zum Siege des Geistes im Kampf mit dem Fleisch Nothwendigkeit hat. Es wäre daher Thorheit und Wahnsinn, Gott deshalb einen Vorwurf zu machen, daß im Allgemeinen der Weltgeschichte auch das Böse seine nothwendige Stelle hat, ja in manchen Zeiten, wie unmittelbar vor dem Eintritt des Christenthums, die Herrschaft in der Welt hatte. Die wahre Auflösung dieses Vorwurfs ist der Sieg des Christenthums selbst. Da heißt es vom

Unkraut unter dem Waizen: lasset beides mit einander wachsen u. s. f. Wer kann da zu einer andern Ueberzeugung kommen, als daß in der göttlichen Weltordnung auch das Böse nicht fehlen durfte, d. h. nothwendig war. Aber in Bezug auf das Subject und dessen einzelne Sünden verhält es sich anders. Niemand kann vernünftigerweise sagen: ei, wenn denn das Böse nothwendig ist, so bin ich auch entschuldigt für das von mir begangene, oder so will ich mich allem Bösen offen hingeben. Nichts subjectiv gewolltes oder gewirktes Böse ist durch die Nothwendigkeit des Bösen gerechtfertigt oder berechtigt. Als negatives Moment des Guten ist das Böse weder ein essentielles noch integrirendes Moment des Guten. Wer sich irgend eine schlechte Gesinnung oder That erlaubt oder verzeiht, spricht nicht den Begriff oder ein Allgemeines, sondern ein Urtheil aus, welches selbst schon ein ur-Theilen oder Scheiden des Guten und Bösen ist; auf dieses Urtheil aber gründet er einen falschen Schluß und macht dadurch das Böse zum Guten und ebendamit das Gute zum Bösen. Die Nothwendigkeit, die das Böse hat, ist intelligibler Art, gehört dem reinen Denken, der Dialectik der Willkühr an, eine Nothwendigkeit um des Guten willen und damit dieses Ueberwindung derselben sey; so ist und bleibt das Böse immer das, was nicht seyn soll. Weder vor dem äußern, bürgerlichen Gericht, noch vor dem innern Gewissensgericht gilt daher irgend eine Entschuldigung dieser Art. Für das practische Leben ist daher die Lehre von der Nothwendigkeit des Bösen mit großer Vorsicht zu behandeln und um der möglichen, practisch nachtheiligen Consequenzen willen allein darauf zu beschränken, was die Lehre der Religion ist, daß Gott das Böse zugelassen. —

b. Ursprung des Bösen. Der Begriff dieses großen Problems der Wissenschaft ist in eine Menge von Vorstellungen auseinandergefallen. In einer blos empirischen Ansicht wird die Sinnlichkeit als der Ursprung des Bösen vorgestellt. In der neuern Zeit hat Herbart in seinen Briefen über das Böse diese

oberflächliche Ansicht wiederholt. Das Sinnliche aber an sich ist das gegen Gut und Bös ganz Gleichgültige; wäre das Sinnlichseyn und das Bösseyn als Grund und Folge identisch, so wäre nicht nur der Schöpfer selbst der Urheber des Bösen, sondern auch keine Zurechnung möglich. Wird diese Hypothese dahin modificirt und berichtigt, daß das Misverhältniß von Sinnlichkeit und Vernunft der Ursprung des Bösen, und also die schlechte Bildung und Erziehung an allem Schuld sey, so setzt die Ansicht vom Ursprung des Bösen aus der schlechten Erziehung die Schlechtigkeit, nämlich der Erziehung, schon voraus. Diese vermehrt wohl das Böse in der Welt, aber es entsteht nicht erst daraus. Leibnitz erklärt die Schranke, die Endlichkeit für das malum metaphysicum, und die Meinung ist, daß aus dem metaphysischen Uebel das moralische nothwendig entstehe. Diese Ansicht setzt das Wollen in eine solche Abhängigkeit von dem Denken und dessen Beschränktheit und Endlichkeit, daß jenes nicht anders, denn als determinirt erscheinen kann und die Freiheit verschwindet; auch hat sie das Schiefe, daß, da die Endlichkeit nur ein Negatives ist, das aus ihr entspringende Böse auch nur müßte ein Negatives seyn; aber das Böse ist nicht nur Verneinung des Guten, sondern auch Bejahung seiner selbst; die Lüge ist mehr als nur Ermangelung der Wahrheit. Die Gränze eines Ackers ist überhaupt nicht die Ursache des Unkrauts, das auf ihm wächst. Kant erklärt, wie das vernünftige und freie Wesen dazu komme, zu wollen, was nicht sich zu allgemeiner Gesetzgebung qualificirt, für unbegreiflich; diese Ansicht, da sie in Unbegreiflichkeit endigt, ist wissenschaftlich ganz unbefriedigend. Nach Fichte ist die Trägheit das Princip des Bösen; das Bösesеyn ist das Trägeseyn, obgleich der Mensch in seiner Unendlichkeit gut ist. Allein in dieser Weise ist wohl, was das Böse sey, beschrieben, aber über den Ursprung desselben nichts ausgesagt. Schon in alten Zeiten ist der Ursprung des Bösen viel tiefer gefaßt, nicht nur in den alten orientalisch-dualistischen Systemen von Or-

muzd und Ahriman und in dem platonischen Dualismus, sondern auch besonders im Gnosticismus, der das Böse in Gott selbst setzt, wie es auch im Spinozischen Pantheismus und in der Schellingischen Philosophie geschieht. In jenem Pantheismus ist das Böse nichts Positives; der Unterschied desselben vom Guten gilt nur in der Erscheinung und da nur ist er wirklich, in der Substanz ist er nicht. Die Schellingische Lehre ist besonders entwickelt worden in der Abhandlung von der Freiheit in den Philosophischen Schriften. Sie hat ein bestimmtes Verhältniß zum Gnosticismus und Spinozismus. Die zur Wirklichkeit gekommene Differenz, als das Aufgehobenseyn des Absoluten ist der Abfall der Welt von Gott, das Böse. Dieser Abfall wird als Abfall des göttlichen Wesens von ihm selbst bestimmt; es ist das Werden des Absoluten zur Welt oder das Hervorgehen Gottes aus sich als dem Abgrunde, sein sich Offenbaren. In dieser Ansicht ist das Böse auch nur als relatives bestimmt, und damit fällt diese Lehre an die Leibnitzische Vorstellung von der Endlichkeit als dem Princip des Bösen zurück. — Der Ursprung des Bösen ist vielleicht am einfachsten in folgender Weise zu begreifen.

Man kann nicht damit anfangen, zu fragen, ob das Böse aus Gott hervorgegangen; denn in ihm ist es nicht, also kann es auch nicht aus ihm in dem Menschen, Gott nicht der Urheber des Bösen seyn. Mit der Erklärung des Bösen in seinem Ursprunge bis auf Gott zurückzugehen, ist man versucht aus Scheu vor dem Dualismus; aber in Gott, dem allein Guten und der absoluten Einheit, ist auch dieser nicht, ist das Böse weder neben dem Guten, noch mit diesem identisch; es ist vielmehr das sich selbst Widersprechende, mit sich Entzweite und so das ewig von Gott Verstoßene. Aber es ist auch in dem von Gott geschaffenen Menschen nicht, sofern er dieses ist; aus ihm, wie er in der Einheit mit Gott war und verblieb, ist es nicht hervorgegangen, sondern vielmehr, indem er in dieser Gemeinschaft lebend sie aufgab und verließ. Aber dies erschwert allerdings den Begriff vom Ursprung

des Bösen, daß es von dem Menschen, der doch durch Gott zu seinem Ebenbilde geschaffen war, geschah. Aber er hat das Böse nicht gemacht, sondern nur gethan. Es war, nach der Lehre der Schrift, vor ihm, außer ihm im Daseyn, und er wurde verführt von dem bösen Geiste, den keiner verführte. Diese Verführung zu begreifen, die nicht ein rein Passives war, sondern in der auch sich der Mensch verführen ließ, ist im Grunde die Aufgabe dieser Lehre vom Ursprung des Bösen. Denn obgleich in jener Vorstellung der Verführer dem Verführten äußerlich ist, so kann er in diesem doch nichts bewirken, wenn er nicht böse Gedanken und Entschließungen in ihm bewirkt. Der Ursprung des Bösen liegt in dem Geheimniß der Entstehung des Bewußtseyns. Was vor dem entstandenen Bewußtseyn des Menschen ist, ist nun das Daseyn, die Natur, und sie hat wohl Macht, große Macht, ist aber nicht die ihrer selbst mächtige. So ist auch der Mensch zunächst in seiner Natürlichkeit gut nur durch Gott, d. h. der göttlichen Bestimmung nach, aber noch nichts durch sich selbst und seine eigene That, ist nur in der Möglichkeit alles Guten und so in seiner Unschuld. Das Böse ist in ihm so wenig als das Gute der That und Wirklichkeit nach vorhanden. Aber es drängt sich in der Natur oder im Daseyn alles zum Bewußtseyn hin; dazu gelangt es im Menschen und in ihm wird nun das Natürliche menschlich; die Natur, das Daseyn, geht über ins Bewußtseyn, bemächtiget sich der Vernunft und Freiheit und die ganze Macht der Natur ist die denkende Bewegung geworden und in sich gegangen; die Natur ist Ich geworden. Dieß Menschwerden dessen, was nur Natur ist, ist der Ursprung des Bösen, das Uebergehen des Fleisches in den Geist, dieß, daß das Thier als nur lebendiges Wesen in dem Menschen zu Verstand und Willen kommt. Nicht also in dem Sinnlichen oder Natürlichen, nicht im Geistigen oder Menschlichen liegt an und für sich das Böse, sondern in dem Uebergange, in der Bewegung des Sinnlichen und Irdischen in das Bewußtseyn und den Geist, wodurch

es eine Macht erhält, die es an sich nicht hat. Die Natur als nun ihrer selbst bewußte, hat aufgehört die nicht wollende, ihrer selbst nicht mächtige zu seyn; sie hat sich selbst erfaßt; das unmittelbare Daseyn ist umgeschlagen in den sich selbst entgegengesetzten Gedanken des Guten und Bösen, und die natürliche Begierde ist nun als Wille in das Bewußtseyn versetzt. Hiedurch tritt der Mensch, wie das Böse an sich der Widerspruch ist, nun auch in den Widerspruch mit seiner Bestimmung, die er von Gott hat, und dieß ist der Verlust seiner Unschuld. Aber sofern dieser Verlust der Gewinn des Bewußtseyns ist, ist er nothwendig, und, damit es zum Denken und Wollen komme, unumgänglich in allen Menschen, die von der Natur herkommen und nicht vom Geiste, wie Christus. Die Reflexion der Natur in sich ist der Ursprung des Bösen und das Hervorkommen der Schuld aus der Unschuld. Aber hiemit löset sich das Band der Freiheit und Nothwendigkeit; der Mensch tritt in seiner Freiheit mit seinem freien Willen, der sich zum Bösen entschließt, mit der Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, in Widerspruch, und so verwandelt die Freiheit selbst sich in die Willkühr und Unfreiheit. Es entsteht mit dem Bewußtseyn der Schuld das Gewissen. Hieraus beantwortet sich

c. auch die Frage, soweit sie die Moral angeht: was ist der Mensch an sich und von Natur? gut oder nicht gut? Kein Zweifel ist, daß der Mensch an sich gut sey, denn er ist von Gott geschaffen; sein Ansichseyn ist sein Seyn durch Gott, seine Bestimmung, die, sofern er selbst sie noch nicht zur seinigen gemacht hat durch freie Selbstbestimmung, nichts anders als die Unschuld ist. Ein anderes muß geantwortet werden auf den andern Theil der Frage, was der Mensch nämlich sey von Natur? Von Natur ist er nicht gut, kann er nicht gut seyn; denn er kann es nur werden durch seinen freien Willen. Das Erste aber, was mit dem Erwachen des Bewußtseyns sich im Willen vollbringt, ist die Aufhebung der Unschuld, das Entstehen

des sich selbst entgegengesetzten Gedankens von gut und bös und eben damit der Schuld und des Gewissens. Das Uebergehen der Natur in den Geist, in das Denken und Wollen, dieß in dem Menschen zu Verstand und Willen Kommen der willenlosen Natur, dieß Herrschen des Fleisches in dem Geist und über ihn ist das Böse. In dem Ansichseyn des Menschen aber liegt selbst noch zunächst dieser Mangel, daß es noch nicht auch sein Fürsichseyn geworden; aber statt seiner Bestimmung nach sich selbst zum Guten zu bestimmen, vollbringt er das Böse, indem er das Natürliche nur, das Irdische, Sinnliche aufnimmt in seinen Willen. So ist er der natürliche Mensch, der *ἄνθρωπος σαρκικός*, höchstens *ψυχικός*, aber nicht *πνευματικός*. Dieß ist als das natürliche Verderben die Möglichkeit alles Bösen und der Hang dazu, der als erscheinend zuerst an einem Individuum im Alten Testament vorgestellt und so noch nicht als allgemeines Factum gesetzt wird; er war in ihm als die Möglichkeit aller Menschen. Der Begriff des Sündenfalls ist erst im Neuen Testament durch die Bestimmung der Forterbung ergänzt und so erst als ein Allgemeines bestimmt, somit auch der Mangel abgestreift, als ob die Sünde Adams eine den Nachkommen desselben fremde wäre; sie ist als Erbsünde die Sünde der menschlichen Natur und so zugleich eines Jeden eigene Schuld. Hiemit aber beginnt eine Bewegung im Gewissen, welche sich jedoch nicht blos auf das Böse, sondern auch auf das Gute erstreckt.

C. Die dialectische Bewegung im Gewissen. Das Gewissen ist die nothwendige Vergleichung mit dem Gesetz; es steht unter dieser zwiefachen Nothwendigkeit, einmal unter der, die das Gesetz ist, und sodann unter der, kraft deren es nicht unterlassen kann, sich mit dem Gesetz zu vergleichen, und welches selbst in beiden Beziehungen das Gesetz des Gewissens ist. Diese doppelte Nothwendigkeit, aus der das Gewissen nicht herauskommen kann und die von ihm unzertrennlich ist, ist die absolute und objective Grundlage des subjectiven Gewissens. Fer-

ner aber ergiebt sich eben so unmittelbar aus dieser Vergleichung, daß daraus ein Urtheil hervorgeht über das Verhalten und Verhältniß desselben zum Gesetz. Wäre das Verhalten ein gezwungenes, nicht freies, so könnte der Mensch in seinem Gewissen sich nicht für den Urheber seiner Handlungen erklären, und hätte nicht nöthig, sich mit dem Gesetz zu vergleichen. Aber eben in Bezug auf seine Freiheit, darauf, daß er auch anders handeln konnte, nimmt das Gesetz die Form des Richterspruches an. So ist demnach auch die Freiheit, wie die Nothwendigkeit, vom Gewissen unzertrennlich; nur durch jene weiß das Gewissen sich in seiner Zurechnungsfähigkeit. Die Einheit jener Nothwendigkeit nun und dieser Freiheit kommt zum Vorschein im Schluß und Resultat. An dieser Seite ist das Gewissen die Erklärung über Verdienst oder Schuld und verknüpft mit dem Gefühl der Lust oder Unlust. Im ersten Falle ist es das Gefühl der Selbstachtung, in dem andern das der Selbstverachtung. In dieser dreifachen Bewegung ist das Gewissen gleichsam eine moralische Logik oder die Bewegung selbst gleichsam die Logik des Gewissens, kraft deren es sich begreift im Gesetz, von diesem aus sein Urtheil erwartet und dieses sich selbst aneignet und mit sich zusammenschließt zu seinem Wohl oder Wehe. Schon Kant hat auf diese Natur des Gewissens aufmerksam gemacht, kraft deren der Mensch Urtheilender, Beurtheilter und Richter ist. Aber seine Auflösung dieses Problems ist ungenügend. Er macht zu diesem Zweck das Verhältniß des Menschen als Sinnenwesen und Vernunftwesen geltend; als jenes wird er in den Anklagestand versetzt, bei diesem wird er angeklagt und in dieser Anklage verhält das Vernunftwesen sich thätig gegen das Sinnenwesen. Allein in Wahrheit ist es der Mensch nicht als Sinnenwesen, welches angeklagt wird im Gewissen, sondern das Vernunftwesen selbst, welches nur mittelst seiner Sinnlichkeit Böses gewollt und gethan hat. Die Natürlichkeit des Menschen nicht, sondern seine Freiheit allein trägt die Schuld davon. Eine solche Unterschei=

dung des Menschen als Vernunft= und Sinnenwesen zeigt wohl, daß wir als Denkende so unterscheiden können, aber die Schwierigkeit liegt in der Identität beider, darin, daß es der eine und selbige Mensch ist, der in seinem Gewissen Richter, Kläger, Verurtheilter sey. In der Kantischen Ansicht ist diese Triplicität nicht gehörig unterschieden; der Dualismus des Menschen als noumenon und phaenomenon, oder als Geist und Erscheinung, reicht nicht aus zu diesem Zweck. Tiefer ist die Dialectik des Gewissens erfaßt von Daub (1. Bd. des Systems der Moral, S. 412 ff.). Es sind nach ihm gleichsam drei Personen in Einer vereinigt, und es kommt darauf an, zu begreifen, wie in einem und demselben Subject jener dreifache Act vereinigt sei. Erschwert wird allerdings diese Erkenntniß durch die Vergleichung dieses forum internum mit dem externum. In diesem, oder dem weltlichen Gericht, ist es selbst ein bestimmtes Gesetz, Niemand könne in seiner eigenen Sache Richter seyn, und kann der Regent da gar nicht in den Anklagestand gesetzt werden, so ist es, weil er keinem Menschen im Volk responsabel ist für seine Handlungen, sondern allein seinem Gewissen. Auch dieß beruht darauf, daß Niemand könne in seiner eigenen Sache Richter seyn; denn hier wäre das Volk der Richter und der Regent der Angeklagte; da richtete das Volk über sich selbst; denn in dem Regenten ist er vom Volk nicht verschieden. Daher die nothwendige Unverantwortlichkeit und Unverletzlichkeit des Regenten, selbst in republicanischen Staaten, um wieviel mehr in der erblichen Monarchie. Der Staat hat nicht minder den Grundsatz, daß Niemand könne Kläger und Zeuge zugleich seyn, sondere andere sind die Kläger, andere die Zeugen in dem Verhör. Endlich gilt im weltlichen Gericht auch der Kanon: Niemand kann sein eigener Ankläger seyn. Durch diese drei Grundsätze nun hat sich das forum externum, indem es die drei Personen aus einander hält, aus dem Widerspruch, der im Gewissen ist, herausgezogen. Zunächst nun ist zu bemerken, daß es das Ge=

wissen selbst ist, welches als forum internum Princip des weltlichen Gerichts ist. Von dem weltlichen Richter wird nothwendig vorausgesetzt, daß er der gewissenhafte, unpartheiische, ohne Rache und Leidenschaft sey. Wie der Richter, so muß auch der Kläger und Zeuge der unbestechliche seyn. An allen diesen Seiten tritt das Gewissen in Wirksamkeit, welches bei dem Richter nothwendig, bei dem Kläger und Zeugen oft auch noch durch einen Eid geschärft wird. Macht man nun zur Lösung des Widerspruchs selbst Anstalt, so ist es klar, daß er, obgleich er so zunächst im subjectiven Denken und Nachdenken über das Gewissen zum Vorschein kommt, doch den tiefern Widerspruch des Bösen und Guten voraussetzt; es ist dieß der schon erkannte Widerspruch zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, und zwar in bestimmten Handlungen wirklich geworden; so ist er die Bestimmtheit des persönlichen Wesens und dieses das mit sich selbst im Widerspruch sich befindende. Der Versuch nun, diese schwierige Aufgabe zu lösen, ist allein zu unternehmen aus dem Begriff der Intelligenz, wiewohl in moralischer Beziehung. Es ist der Mensch zunächst in der Möglichkeit, des innern, moralischen Widerspruchs, worin er sich befindet, sich bewußt zu werden. Der Geist in seiner Endlichkeit, das persönliche Wesen, vermag seiner That nicht nur als der seinigen, sondern auch des Widerspruchs, der darin liegt gegen das Gesetz, somit vor allem des Gesetzes selbst sich bewußt zu werden. Aus der Freiheit kommt dieses Bewußtseyn der That als eines Vergehens; die Freiheit aber ist auch die Macht, ihn wieder aufzuheben auf dem gesetzlichen Wege, und dieser ist die Umkehr, die Bekehrung. Die Wunde hat sich der Geist selbst geschlagen, so kann er auch nicht ohne das Mittel seyn, sie wieder zu heilen. Daß so der Angeklagte hier selbst der Kläger ist, ist kein Widerspruch mehr, sondern eben das Mittel, aus dem Widerspruch herauszukommen, welches das Vergehen war. Nun geht aber die dialectische Bewegung weiter dahin, daß, wie der Angeklagte selbst der Kläger, so auch der Klä-

ger selbst der Angeklagte ist. An dieser Seite hebt sich der Widerspruch dadurch, daß der Angeklagte seiner That eingeständig ist, und das ist wesentlich derselbe Act der Freiheit und des Muthes, und das Mittel, den Widerspruch zu überwinden. Er stellt sich seiner That im Bewußtseyn derselben gegenüber, zieht sie hervor aus der Verborgenheit an das Licht des Bewußtseyns, und so erst kann es zu dem unendlichen Schmerz kommen, der die Reue ist und die Bedingung aller weiteren Hebung des Widerspruchs. Unbestechlich nun vor dem Gesetz der That sich anklagend, und aufrichtig sich als der Thäter wissend und bekennend ist der Mensch auch der sich richtende, be- und verurtheilende. Den Maaßstab zu dem Urtheil giebt einerseits das Gesetz und die Vergleichung mit ihm, andererseits das Bewußtseyn und Eingeständniß der That, das Resultat ist die Erklärung: schuldig oder nicht schuldig. Dieser ganze Proceß und Vergleich dreier Momente, der in sich keine Succession, sondern Identität ist, woher ist er selber in seiner Freiheit und Nothwendigkeit? Er ist nicht durch den Menschen, auch nicht durch das Gewissen, als menschliche Invention und Institution, sondern an jeder der drei Seiten erinnert die große Macht des Gewissens an eine andere und höhere, durch die es selber ist. Dieß ist im allgemeinen Bewußtseyn darin anerkannt, daß das Gewissen als der Genius, als der Engel und Schutzgeist betrachtet wird, den Gott einem Jeden ins Leben mitgegeben. Es ist durch Gott, daß in einem Jeden diese richterliche von aller menschlichen Willkühr unabhängige Gewalt gegründet ist, die alles vor ihren Gerichtshof zieht und es entweder billigt oder verwirft. Von dieser Seite ist das Gericht des Gewissens ein unbestechliches und unpartheiisches. Der Glaube, den der Mensch hat an Gott den Allgegenwärtigen und den gerechten Richter seiner Handlungen, ist selber nicht des Menschen Werk, sondern Gottes in ihm, als Geistes in seinem Geist. Im Gewissen zeigt er sich auf die allerrealste Weise, daß Gott nicht blos als der ewige und gerechte Richter gedacht

wird, sondern so gedacht werden muß, weil er es ist. Das Gewissen ist diese fluchtlose Gegenwart des Geistes Gottes im Geiste der Menschen. Nicht sich allein hört darin der Mensch, sondern es ist ein anderer, als er selbst, dessen Stimme er vernimmt im Gewissen; aber dieß Anderssein ist das des Geistes, als des endlichen und unendlichen. Es ist das Gewissen als das menschliche Gericht zugleich das Gottesgericht, als dieses zugleich das Gericht des Menschen über sich selbst. Denn aus der Freiheit und dem Bewußtseyn derselben und aus der Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, und dem Bewußtseyn derselben geht hervor jenes sich in den Anklagestand Versetzen, das sich Beurtheilen und Richten des Menschen. Aber diese Freiheit selbst ruht in der Nothwendigkeit, und so ist sie nicht sein einzelner, particularer Wille, nicht die seinige nur oder die subjective; wäre sie dieß, so würde der Mensch vielmehr sich dem Gesetz des Gewissens entziehen; alle Gewissenlosigkeit ist nur diese bloße Subjectivität des Gewissens, die sich aus aller Objectivität und Absolutheit desselben heraus rein in sich zurückgezogen hat. Schleiermacher, wenn er keine feste Norm des Handelns geben kann oder will, wirft alles nur zu oft in das Gewissen und die Ueberzeugung des Einzelnen zurück, die nach ihm selbst nur ein Subjectives und Relatives ist, wie er auch selbst von der Relativität des Gewissens spricht. (Vergl. S. 213.) Selbst wo er die Objectivität fordert, geht er nicht bis zur Absolutheit des Gewissens. Er sagt: Der Einzelne bleibt immer unsicher, so lange er nur auf dem persönlichen Bewußtseyn und Gewissen ruht, und die wahre Sicherheit ruht nur auf dem innersten Zusammenhange des öffentlichen Gewissens und des einzelnen, persönlichen. (S. 702.) Wie aber dann, wenn gesagt werden muß, man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen? Die Freiheit ist so wenig des Einzelnen besonderes Eigenthum, als das Gesetz ein solches ist, worüber er schalten und walten, oder womit er machen könnte, was er will. Aus dem sich selbst gewissen, wahren Geiste, aus dem unendli-

chen und göttlichen Geiste ist, wie die Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, so die Freiheit im Gewissen; er ist der absolute Grund der Nothwendigkeit des Gewissens, welche mit der Freiheit desselben identisch ist. Aus ihm also hat es der Mensch, daß er sich und das Gesetz wissen, sich seines Verhaltens zu demselben bewußt werden und sein eigener Richter seyn kann. Auch das weltliche, bürgerliche Gericht ist in allen seinen Gesetzen, Richtersprüchen u. s. f. vollkommen und absolut, daß es zugleich Gericht des Gewissens und Gottesgericht ist. Von daher alle Heiligkeit der Gesetze und alle gewissenhafte Handhabung derselben. Dieß erkennt der Delinquent an, wenn er vom Staatsgesetz gerichtet ist, indem er die in der äußerlichen Welt vorgehende Anklage, Verurtheilung und Bestrafung frei zugleich in das Innere seines Gewissens verlegt und dieses ihm sagt: das Gesetz habe Recht und der Richter sey nur gerecht. Was da der Richter über ihn ausspricht und so als eine Nothwendigkeit an ihn kommt, spricht er zugleich frei in seinem Gewissen über sich selbst. In beiden Beziehungen aber als Staats- und Gewissens-Gericht ist es zugleich als Gottes-Gericht von ihm anerkannt. — In derselbigen bisher entwickelten Dialectik des Gewissens ist es auch gegründet, daß das Gewissen ein g u t e s und b ö s e s ist. Daß beides, ein sich selbst entgegengesetzter Gedanke, von dem Gewissen ausgesagt werden kann, ist allein daher, daß das Böse darin am Guten und das Gute darin am Bösen ist. Gewöhnlich wird das Gewissen ein gutes oder böses genannt nur in Bezug auf einzelne Handlungen, je nachdem das Urtheil darüber billigend oder misbilligend ausfällt. So Reinhard in seiner Moral I, S. 251. Allein die Begriffe von gut und bös haben im Gewissen einen größern Umfang. Denn einerseits das Böse ist dieses nur darum, weil es am Guten sich findet oder an dem Menschen, den Gott nicht zum Bösen, sondern zum Guten geschaffen hat und der diese seine Bestimmung auch in der tiefsten Gesunkenheit nicht verlieren kann. Wo das Gute nicht ist, da kann das

Böse auch nicht seyn; es entspringt am und im Guten, wiewohl nicht aus demselben. Andrerseits ist das Bewußtseyn des Bösen oder der Schuld selbst ein Gutes, und das böse Gewissen ist in dieser Hinsicht der entfernte Anfang, wenigstens die Bedingung der Besserung. Dieß, daß der Sünder sich schuldig fühlt und findet, ist ein Gutes. Mit beiden zugleich hat ursprünglich das Gewissen im Menschen angefangen und noch immer fängt es so an, und es ist einseitig, den Sündenfall, da er die Schuld im Gewissen nach sich gezogen, als ein Böses ohne dieß Gute zu betrachten, welches das Gefühl und Bewußtseyn desselben ist. Es ist nun eben diese Dialectik, die das Gewissen ist, welche sich fortsetzt und vollendet in der Schuld, in der Strafwürdigkeit und der Strafe selbst.

a. Was die Schuld betrifft, so ist bei dem Begriff derselben auszugehen von der äußern Seite derselben; an dieser, an der auch die Beobachtung und Reflexion noch die äußere ist, liegt das, was die Folge einer Handlung genannt wird. In der Schuld muß die Sünde auch das alles noch mit übernehmen, was aus ihr folgt. In solcher äußeren Betrachtung der Schuld wird das eine, die That, als die Negation des andern, der Folge, genommen, d. h. es werden beide als verschieden gesetzt. Dieß ist die gewöhnliche, erfahrungsmäßige Wirkungsart des Bösen, daß es in jeder That der physischen und moralischen Folgen viele hat. Jene sind die mittelbaren, diese die unmittelbaren. Die letzteren sind selber Sünden, aber wie der einen Erfahrung die andere gegenübersteht, so ist es nicht nothwendig, daß aus einer bösen That sich mehrere noch erzeugen, sondern man kann nur sagen, wenn das geschehene Böse Folgen hat, so wird sich diese Folge daraus entwickeln, daß es bei der einen That nicht bleibt; aber es muß nicht nothwendig diese Folgen haben. Es kann sich der Mensch nach geschehener That sofort wieder besinnen und bessern, den Vorsatz fassen, z. B. eine Lüge, die er gethan, nicht zu wiederholen. Gegen die Folge des Bö=

sen, welche die Wiederholung desselben ist, kann er sich verwahren und sichern, so hat die eine Sünde andere und neue nicht zur Folge. Dazu trägt wesentlich bei die mittelbare Folge, die das Böse hat und welche der Schmerz ist. Was einer thut, im Guten und Bösen, hat Folgen für sein Daseyn und Leben, hemmt oder fördert sein Daseyn und Leben; so greift das Böse vielfältig in das eigene und fremde Leben störend, hemmend, vernichtend ein. Alles Böse bringt Veränderungen in der äußern Welt hervor, am nächsten an dem Menschen selbst, zieht Schwäche, Kränklichkeit, Tod nach sich; eben der Art ist die Wirkung des Bösen auf andere. Es verknüpfen sich so die moralischen Folgen mit den physischen vielfältig. Welche Folgen aber auch immer das Böse habe, so ist es dieses doch nur im Bewußtseyn des Menschen von ihnen und in diesem Bewußtseyn des Bösen selbst, welches die Schuld ist. Er hat zu jenen Folgen nicht blos jenes äußerliche Verhältniß, in welchem sich die That und ihre Folge auseinanderwirft und die That eine größere oder geringere Menge von Folgen nach sich zieht. Dieß zeigt sich besonders darin, daß einer nur für die Folgen seiner Handlungen verhaftet ist, welche in dem Vorsatz und Zweck der Handlung, der ihr Gedanke war, lagen. Es ist zwar das der ewige Fluch des Bösen, daß es in seinen Folgen sich fortwälzt ins Unendliche und sich oft unübersehbares Elend daraus erzeugt oder daran anknüpft; aber die Gerechtigkeit und Billigkeit rechnet dem Thäter nur die Folgen zu, in denen die Seele, der Wille desselben liegt und noch erkennbar ist. Sie offenbaren nur, als die eigene immanente Gestaltung der Handlung, die wahre Natur derselben und expliciren diese in der äußern Welt; so sind die Folgen in der That nichts anderes, als die Thaten selbst, und in diesen Folgen kann sich der Thäter so wenig verleugnen, als er sich darüber hinwegsetzen kann. So aber ist die Schuld einer That nicht ihre Folge in der Weise, daß die That voraufginge und die Schuld hinterher käme; die Schuld war mit der That, ja

schon mit dem Vorsatz der That vorhanden, und diese klammert sich an den Thäter und läßt ihn nicht los, hält ihn fest, weiset stets auf ihn zurück; so ist die That mit der Schuld und diese mit jener die eine und selbige. Keiner vergeht sich, wenn sein Vergehen auch ohne äußere Folgen bliebe, der nicht diese innere Folge sich zuzöge, wenn man sie noch so nennen will, welche die Schuld ist. Der Begriff der Schuld muß nicht mit dem der Schuldigkeit verwechselt werden. Diese ist debitum, nicht culpa. Was man in jener Hinsicht schuldig ist, wird nicht abgebüßt, sondern abgetragen. Diese Schuldigkeit als Verbindlichkeit ist ein Gutes. Die Schuld hingegen, mit der bösen Absicht und That identisch, ist die Verbindlichkeit dessen, der sich vergangen hat, sein Vergehen wieder aufzuheben; es muß abgebüßt werden, sonst bleibt es lasten auf dem Thäter. Wie aber wird es aufgehoben und abgebüßt? Es tritt hier eine Vermittelung ein, ohne die es nicht geschehen kann; die dialectische Bewegung im Gewissen ist

b. das Bewußtseyn der Schuld. Ist die Schuld das Böse, so ist das Bewußtseyn derselben das Gute; daher man von einem Missethäter nichts Gutes mehr erwartet, der seine Missethat nicht einmal fühlt, anerkennt, wie andererseits dieß Fühlen, Anerkennen, Wissen das Respectable an ihm ist. Die Dialectik des Gewissens ist nun diese, daß der Mensch gleichsam bei sich selbst zu Gericht sitzt, vor sich selbst Rechenschaft ablegend, den Thatbestand untersuchend und eingestehend, sich selbst die Schuld zurechnend, sie als seine eigene wissend. Als der Schuldige sich vor sich bekennend, bekennt er zugleich die Folge seiner Handlungen, welche die Seele derselben ist, wie alle äußerlichen Folgen davon selbst tragen zu müssen. Diese Nothwendigkeit ist mit der größesten Freiheit verknüpft. Es ist in allem Bösen gleichsam diese Erklärung des Thäters, daß er mit dem Bösen zugleich auch alles Uebel, welches daraus erwächst, zu tragen entschlossen sey. Zu seiner Verblendung gehörte, bei-

des als weit aus einander geworfen anzusehen; er wollte nur das Böse, die Folge nicht; aber das ist eben sein Irrthum, den das Gewissen corrigirt, indem es beides für eins und ihn für strafwürdig erklärt. Auch in diesem Bewußtseyn der Strafwürdigkeit ist das Gewissen die Bewegung nach zwei Seiten hin. Einmal liegt darin das Gefühl und Wissen, daß an den Willen durch ihn selbst eine Schranke, Hemmung, Unlust gekommen und die Ueberzeugung ist, daß dieses nicht ein ihm selbst Fremdes sey; kann er sich noch sagen: ich konnte nicht anders, so, daß dieß nicht soviel hieß, als: ich wollte nicht anders, also wirklich sein Wille keinen Antheil hatte an der That, so vermindert sich in eben dem Grade seine Strafwürdigkeit. Aber das Bewußtseyn des Anderskönnens und doch nicht Anderswollens ist die Möglichkeit der Strafwürdigkeit. Andererseits ist dieß Bewußtseyn eben so sehr das Verlangen, von der Hemmung und den Schranken, die sich der Wille angethan, wiederum befreit zu werden, und von dieser Seite ist es ein großer Vorzug des Menschen und eine Gnade Gottes, der Strafe würdig zu seyn; diese Würdigkeit in der Unwürdigkeit ist an sich ein Gutes und wird ein Gutes an dem Menschen dadurch, daß er sich der Strafe würdig fühlt und weiß. Ohne dieß Fühlen und Wissen würde keine Strafe und Befreiung von der Schuld möglich seyn. Denn selbst wenn der Missethäter zu diesem Gefühl und Wissen in seinem Gewissen nicht gelangt, so übernimmt das öffentliche Gewissen, die Gesetzgebung, der Staat und dessen Gerichtsbarkeit, dieses Bewußtseyn; es wird kein öffentliches Vergehen im Widerspruch gelassen mit dem Gesetz; der der Strafe Würdige und der Grad der Strafwürdigkeit wird ausgemittelt. In ihm selbst aber oder im Gewissen beginnt die Strafwürdigkeit als Selbstverachtung, und dieß Bewußtseyn oder die Strafwürdigkeit ist somit der Anfang der Strafe selbst und ebendamit der Lösung der Schuld. Das Nächste ist, daß die That, was ihren Fortgang betrifft, sistirt wird. Schreitet der Mensch, sich

als den Schuldigen und Strafwürdigen wissend, doch noch fort auf der Bahn des Bösen, etwa um dem quälenden Gefühl der Strafwürdigkeit zu entgehen, läßt er dem Hang zum Bösen, etwa um sich zu betäuben, freien Lauf, so wächst nur mit der wachsenden Schuld auch die Strafwürdigkeit. Nimmt hingegen diese im Bewußtseyn derselben die entgegengesetzte Richtung, so wird sie ein heilsamer Schmerz, Reue und Leid über die Sünde. Es hebt ein Kampf an des Guten in ihm mit dem Bösen, und dieser ist ein Kampf des Menschen mit ihm selbst in seinem Gewissen, den erst die Strafe beendigt.

c. Die Strafe. Ihr Begriff ist jetzt der Gegenstand vieler Strafrechtstheorien und criminalistischen Untersuchungen. Er gehört eben so sehr der theologischen Moral als der positiven Jurisprudenz an. In dieser wird das Verbrechen gewöhnlicherweise nur als ein Uebel aufgefaßt, dessen Aufhebung die Strafe sey. Allein die Ansicht ist nur die der Abstraction und des Verstandes. Es wird auch wohl gesagt, die Strafe sey ein Uebel, weil schon ein anderes Uebel vorhanden, und nur als des letztern Beseitigung ein Gutes. In der vernünftigen Betrachtung des Bösen aber kommt es nicht darauf an, daß es ein Uebel, als vielmehr, daß es in sich selbst unrecht ist. Diesem Unrecht tritt das Recht gegenüber als die Gerechtigkeit und Strafe; die letztere ist nothwendig, weil sonst die Gerechtigkeit nicht wäre; ihr Werk allein ist die Strafe; die Strafe ist die gerechte; ist sie das nicht, etwa nur Werk der Rache und Leidenschaft, so wäre sie keine Strafe. Ohne die Strafe würde das Verbrechen gelten als recht und die Gerechtigkeit hiedurch tief verletzt. Vielmehr damit diese Verletzung nicht sey, muß die Strafe seyn, als Verletzung dessen, der das Gesetz verletzt hat. Es müßte kein Gott im Himmel seyn, welcher die Gerechtigkeit selbst ist, wenn die Strafe nicht wäre. Als die Bestrafung dessen, der sich vergangen hat, ist sie die Wiederherstellung des Rechts aus dem Unrecht, welches geschehen ist. Weil die Strafe in den bestimm-

ten Gestalten, welche sie annehmen kann, ein Mannigfaltiges ist, so entsteht leicht der Schein, sie selbst sey ein von Menschen Ausgedachtes, wie sie auch wohl meinen, weil sie dem Gesetz in seiner Anwendung mancherlei Gestalten geben, das Gesetz selbst und an sich hervorgebracht zu haben. Es wird auch wohl der Zweck der Strafe, wie in der polizeilichen Gesetzgebung wohl vorkommt, überhaupt in der Sicherheit gefunden, welche von Menschen gegen andere dadurch bewirkt wird in Ansehung ihres Lebens, Eigenthums u. s. w. Dazu aber würde der Schadenersatz nicht hinreichen, die Herausgabe des Gestohlenen; denn es würde dadurch Keinem die Lust benommen werden, zu stehlen; es müsse deshalb ein Uebel hinzukommen, das er zu leiden habe. In solchem Raisonnement ist vom Begriff der Strafe, somit von der Sache selbst und von dem Vernünftigen, welches die Strafe an und für sich ist, ganz abstrahirt. Aus dem Gesichtspunct der Jurisprudenz wird oft auch, was die moralische Strafe ist, als die natürliche, die rechtliche hingegen als die positive betrachtet. Für sich kann einer so viel Böses thun, als er will, die natürliche Strafe wird nicht ausbleiben; thut er hingegen Böses in der Gesellschaft und als Mitglied derselben, tritt er damit in die Oeffentlichkeit und verletzt er Andere am Leben, Eigenthum, so ist die positive Strafe vorhanden. Diese Unterscheidung ist der andern gleich zwischen menschlicher und göttlicher Strafe, welche letztere oft auch im Unterschied von jener die positive heißt, weil sie von außen an den Menschen kommt und sie nicht eine solche ist, welche er sich selbst oder Andere ihm auflegen. In diesem allen tritt der Begriff der Strafe noch gar nicht hervor. Das Verhältniß des Schuldigen zu seiner Schuld ist vielmehr ein inneres, wesentliches, an und für sich nothwendiges. In der Strafwürdigkeit, die das Gewissen zuerkennt, zeigt sich schon, daß hier an keine Succession zu denken, die Strafe nicht etwa eine Folge oder gar nur eine der Folgen ist von der Schuld, sondern daß die Strafe nur bedingt ist durch

die Schuld. Es ist die göttliche Weltordnung diese, daß die Strafe unausbleiblich ist und identisch mit der Schuld. Leidet einer unschuldig, so ist sein Leiden nicht eine Strafe. Da ist das Verhältniß ein negatives. Mit der That des Bösen ist aber für einen jeden positiverweise die Verbindlichkeit vorhanden, es als Böses und die That für die seinige anzuerkennen. Bleibt dieß Anerkenntniß aus, so doch nicht das Bewußtseyn, denn die Schuld ist vorhanden, die That geschehen; aber so erzeugt sich entweder nur neues Böses fort und fort, oder im Bewußtseyn der Strafwürdigkeit beginnt schon die Strafe. Diese innere Bestrafung ist wesentlich göttliche Institution. Die göttliche Strafe ist diese Nothwendigkeit, daß der Sünder sich selbst bestrafe oder von Andern bestraft werde. Ist die Strafe in der einseitigen Beziehung darauf, daß sie Bestrafung des Bösen ist, allerdings ein Uebel, ein Leiden, so ist sie doch an und für sich ein Gut, eine Wohlthat für den, von dem das Böse einmal geschehen ist. Selbst äußerlich ist der Mensch erst dann wahrhaft bestraft, wenn er darin zugleich sich innerlich selbst bestraft, die Nothwendigkeit seiner Sündentilgung anerkennt; so wird ihm der Schmerz, die Pein selbst eine Wohlthat, als der Uebergang in die Befreiung von der Schuld. Der innere Drang nach der Wohlthat der Strafe ist bei großen Verbrechern oft so groß, daß sie sich selbst angeben als Missethäter, daß ihnen die äußere Strafe als eine Wohlthat erscheint gegen die fortwährende Qual der Gewissensbisse und sie diese Versöhnung mit dem Gesetz, welche die Strafe ist, selbst begehren. Obgleich mit diesem sittlichen Gut physische Uebel verknüpft sind, so erkennt der Verbrecher doch dieß Leiden als ein nothwendiges an; nur durch diese Nothwendigkeit, der er sich unterwirft, kann er die verlorene Freiheit wiedergewinnen; erst das Erleiden der Strafe bringt das Gute wieder in ihm obenauf. Denn der Zweck der Strafe ist durchaus nicht, daß nur gelitten, sondern daß der Sünder gerettet, gebessert werde.

3. Die einzelnen Gestalten des Gewissens. Daß

jeder Mensch, der zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt ist, Gewissen habe, ist göttliche Institution, ist von dem Menschen absolut unabhängig. Etwas Anderes hingegen sagt man aus, wenn man von der Gewissenhaftigkeit spricht. Sie ist die Anerkennung dieser göttlichen Macht, die das Gewissen ist, und der Verbindlichkeit, den Aussprüchen desselben zu folgen in allen einzelnen Fällen. Sie ist ein Erworbenes, eine Bestimmtheit des Characters, den er sich selbst gegeben. Dieß Haften und Halten am Gewissen geht dem Gewissenhaften über alles, so daß ihm selbst der Erfolg seiner Handlungen, ob sie schädlich oder nützlich für ihn sind, ganz gleichgültig ist. Der Gewissenhaftigkeit gegenüber steht die Gewissenlosigkeit. Es kann mit diesem Ausdruck und Gedanken nicht gemeint seyn, es sey Gewissen überhaupt und schlechthin nicht vorhanden in dem Gewissenlosen, er sey desselben los und ledig. Dieß würde der Absolutheit des Gewissens widersprechen, in der es die Bedingung der Persönlichkeit ist. In dieser Beziehung kann also selbst der Gewissenlose nicht der Gewissenlose seyn, wie wenn es in seine Willkühr gestellt wäre, Gewissen zu haben, oder nicht. Wäre das, so könnte es ihm auch nicht einmal zugerechnet werden, daß er der Gewissenlose ist; sondern vielmehr eben darum, weil er nicht ohne Gewissen seyn kann und ohne dasselbe nicht ist, kann er der Gewissenlose seyn. Eben dieses nun ist er darum und darin, daß er demungeachtet sich so verhält, als ob das Gewissen nicht wäre und als ob er kein Gewissen hätte. Er ist gewissenlos in so fern, als er sich von der Verbindlichkeit losgesagt hat, den Vorschriften seines Gewissens Gehör zu geben und sich der Macht des Gewissens, das doch in ihm ist, entzieht. Auch die Gewissenlosigkeit kann, wie die Gewissenhaftigkeit, der Mensch sich erwerben und sie zu seinem Zustand, zu einer Bestimmtheit seiner Persönlichkeit machen. Aber das Wissen vom Gesetz, von der Nothwendigkeit des Rechts, der Pflicht z. B. Andrer gegen ihn, hat der Gewissenlose mit dem Gewissenhaften gemein; nur daß

jener die Consequenz, die sich für ihn daraus ergiebt für sein Beschließen und Handeln, nicht gelten läßt und sie gleichsam suspendirt. Er hat keine Achtung vor den Forderungen des Gesetzes und der Pflicht; er übertritt diese, wo er es, ohne sich selbst dadurch zu schaden, kann; er thut das äußerlich Gute selbst nicht aus reiner Liebe dazu, und selbst das äußerste Böse, dessen er fähig ist, erweckt keinen Schmerz, keine Reue in seiner Seele. Auf diesem Grunde nun des Unterschiedes der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit zeigen sich die einzelnen Zustände beider als verschiedene Grade, in denen einer der Gewissenhafte und Gewissenlose ist. In Bezug darauf kann das Gewissen

1) ein enges und weites seyn; dieß sind die Extreme; dazwischen liegende Zustände aber sind die des zarten und harten, des feinen und groben. Das zarte oder feine Gewissen ist der moralische Vorzug eines Menschen, worin er nichts beschließt und thut, so lange noch ein Bedenken obwaltet, ob es dem Gesetz und der Pflicht gemäß sey oder nicht. Dieß ist unbedingt einem Jeden zuzumuthen, wenigstens zu wünschen, daß er es nämlich mit Gesetz, Recht, Pflicht aufs Genaueste nehme und sich so gewissenhaft von allen seinen Schritten Rechenschaft gebe. Die Zartheit und Feinheit des Gewissens ist demnach die subjective Lebendigkeit, Kraft und Regsamkeit des Gewissens. Sie hält sich an den Spruch des Plinius: quod dubitas, ne feceris. Diese Gestalt des Gewissens ist aber nur dann ein sittlicher Vorzug, wenn sie mit großer Energie des Verstandes und Willens verbunden ist, so daß darüber das Handeln nicht unterbleibt. Denn ist dieß der Fall, so ist die Zartheit und Feinheit des Gewissens mit jener Schwäche verknüpft, welche die Engheit (angustia), die Scrupulosität des Gewissens ist. Sie ist es z. B., welche die Collisionen der Pflichten häuft und übertreibt. Man handelt lieber gar nicht, als daß man sich in solche Ungewißheit des Erfolgs begiebt. Aber die Pflicht hatte doch eben so sehr zu handeln geboten. Dieser Zustand des Gewissens

ist in der deutschen Sprache treffend bezeichnet, indem von einem Solchen, der sich in diesem Fall befindet, gesagt wird, daß er sich aus diesem und jenem ein Gewissen mache; in diesem Sichmachen des Gewissens ist die reine Subjectivität als Scrupulosität des Gewissens ausgesprochen. Man verfällt, der Willkühr des Handelns ohne des bestimmten Gesetzes Leitung entfliehend, nur in eine andere Art der Willkühr. In dieser Enge und Aengstlichkeit des Gewissens macht man sich Bedenklichkeiten und Zweifel, wo sie doch nicht nöthig sind. Solch ein Zustand wird bald nicht nur thatlos, sondern auch rathlos. Die Bestimmtheit des harten und groben Gewissens, welche der sogenannten Gewissenlosigkeit angehört, begreift sich aus jenem Gegentheil von selbst und ist in ihrem Extrem das weite Gewissen. Es ist der Mangel alles sittlichen Ernstes und eine Vermischung des Guten und Bösen, in der der Unterschied aufhören soll, der doch ist, ja der das Gewissen selber ist. Man ist gewissenlos genug, wo nicht zu sagen, doch zu denken, an und für sich sey nichts recht und wahr, sondern diese Bestimmung sey reines, leeres, subjectives Belieben. Die Beziehung auf das Angenehme, Nützliche und deren Gegentheil giebt die Norm der Handlung ab; der Vortheil ist das Entscheidende; kommt die List und Verschlagenheit dazu, so weiß ein Solcher Andere zu den schändlichsten Zwecken zu benutzen; überhaupt ist er mild und nachsichtig gegen sich selbst, hart und grausam gegen Andere; die entgegengesetzte Maxime, welche die wahrhaft christliche ist, hat schon Seneca ausgesprochen.

2) Wird das Gewissen und dessen Thätigkeit unter Bestimmungen und Bedingungen der Zeit betrachtet und in Bezug gestellt auf Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die Succession des Vorhabens, Beschließens und Thuns, so ist es entweder ein schweigendes oder schlafendes oder waches, wie auch vorhergehendes, begleitendes und nachfolgendes. Das vorhergehende Gewissen, von den Scholastikern

consc. antecedens genannt, fällt überwiegend an die Seite des dem Entschluß und Handeln vorhergehenden Ueberlegens, ob, was geschehen soll, dem Gesetz entspreche oder nicht. Kommt diese Rücksicht, ob das Vorhaben recht und gut sey, oder nicht, gar nicht vor, so ist in Bezug darauf das Gewissen ein schweigendes; es wird beschlossen und gehandelt ohne Rücksicht auf das Gesetz. Kommt es nun weiter zum Beschließen einer That, so zeigt sich auch da, ob das Gewissen noch fortschläft oder erwacht, und so ist es das den Entschluß und die Ausführung begleitende (c. concomitans). Aber es kann das Gewissen auch vor und bei der That noch das schlafende seyn, es erwacht aber nach vollbrachter That, so ist es das nachfolgende (c. consequens). Da war die That dem Gewissen, das Wollen und Thun der Ueberlegung vorangeeilt, und diese kommt nun als Reue nach und oft zu spät. Schläft auch nach der That das Gewissen noch, so tritt der Zustand der Verstocktheit und fleischlichen Sicherheit ein, in der, wie im geistigen Tode, das Gewissen erstorben ist. Die Freiheit, als das eigentliche Leben der Persönlichkeit, sinkt da zum Minimum herunter, das geistige, sittliche Leben nimmt ab, vergeht und erstirbt, während das äußerliche, leibliche Leben dabei noch ganz gesund aussehen kann. Diese Beziehung auf das Vegetirende, welcher zufolge ein Baum äußerlich noch fortblüht und treibt, indeß doch innerlich seine Säfte stocken, ins Stocken gerathen und verstocken, ist durch den Ausdruck der Verstocktheit moralisch ausgesprochen.

3) Das untrügliche, das zweifelnde und irrende Gewissen (c. infallibilis, dubitans, errans). Wenn das Gewissen das untrügliche ist, so kann sich das in jedem Fall nur beziehen auf alle Fälle, und so schließt es als das untrügliche das Zweifeln und Irren, wie wenn dieses eine Qualität oder Bestimmtheit des Gewissens wäre, vollkommen aus. Ebenso auch umgekehrt. Ein zweifelndes, irrendes Gewissen ist mit dessen Infallibilität absolut unvereinbar. Somit wäre in diesem Di=

lemma nur das eine oder andere das Wahre. Gleichwohl ist, was unter dem zweifelnden und irrenden Gewissen zu verstehen sey, gleicherweise zu berücksichtigen.

a) Der Gedanke des Gewissens ist der von der Identität des Gesetzes und des Wissens von ihm. Dieß, daß es Wissen sey von dem Gesetz für den Willen und als dieses Wissen vom Gesetz mit diesem selbst, als dem Gegenstand des Wissens, eins sey, ist das Wesen des Gewissens und sein Begriff. Die Einheit des Gesetzes und Wissens von ihm will sagen: der Gegenstand, welcher dem Willen das Gesetz ist, hat ganz und gar keinen andern Inhalt, als das Wissen von ihm, und das Wissen hat gleicherweise und durchaus nur denselben Inhalt, den das Gesetz hat, von welchem es das Wissen ist. Es ist insofern ganz einerlei, ob einer sich auf das Gesetz oder auf das Wissen desselben und sein Gewissen beruft. Diese Identität ist die Wahrheit des Gewissens, und wie das Gesetz seinen Ursprung aus Gott als dem Untrüglichen hat, so kommt nothwendigerweise Untrüglichkeit auch an das Gewissen; denn des Gesetzes Inhalt geht auch an das Wissen desselben hinüber. Allein dieß drückt zunächst nur die absolute Bestimmung des Gewissens aus, das, was der Mensch im Gewissen unmittelbar von Gott hat als dem Untrüglichen. Es kommt nun

b) auch die subjective oder formelle Seite des Gewissens in Betracht. Hier geht die Betrachtung in die Vermittelung ein, worin Gesetz und Wissen von ihm einander gegenüber treten. Diese Seite ist das Wissen für sich und von sich, d. h. zunächst formelle Gewißheit seiner selbst und eben darum Wissen dieses Subjects. Diese nothwendige Bestimmung des Begriffs ist die absolute Berechtigung des Subjects, in sich und aus sich selbst, aus seinem Selbstbewußtseyn zu wissen, was recht und gut sey. Es ist dieß die Natur des Gewissens, mein und dein Gewissen zu seyn. Allein der Mensch kann zweifeln, irren. Er, der das Gewissen hat, ist nicht der Untrügliche, und so kann

der Wahrheit des Gewissens die Gewißheit, die nur im Wissen ist, ungleich werden. Zwischen dem Wahren und Gewissen, und dem Unwahren und Ungewissen liegt der Irrthum; das Irren ist ein zwischen dem Wahrseyn und Gewißseyn in der Mitte Liegendes; es ist verwickelt einerseits in die Wahrheit und andrerseits in die Unwahrheit; das Schweben zwischen beiden ist das Irren; der Irrende ist weder bei der Wahrheit, noch bei der Unwahrheit; die Form des Irrthums aber ist die Meinung. Sie ist weder wahr, noch unwahr; daher wer die Wahrheiten des Glaubens für Meinungen, Lehrmeinungen erklärt, hält sie für nicht viel besser, als für Irrthümer, nur daß die Meinung zufällig auch das Wahre treffen kann, wie andrerseits auch kein Irrthum ohne seine particula veri ist; sonst wäre er der Wahn. Daß der Mensch irren *kann*, hat seinen Grund darin, daß er der der Wahrheit Fähige ist und *sie* erkennen kann; nur der Mensch kann irren, nicht das Thier, nicht der Planet, obwohl er auch der Irrstern heißt; die Unmöglichkeit zu irren aber kommt in der Natur aus einem Mangel, aus einer Unvollkommenheit; in der Möglichkeit des Irrthums auf Seiten des Menschen zeigt sich sein Vorzug vor jeder andern Creatur. Nicht weniger aber kann er sich auch seines Irrthums bewußt werden und ihn ablegen; denn er muß nicht irren, noch weniger im Irrthum beharren. Selbst also die Möglichkeit des Irrthums setzt die Erreichbarkeit der Wahrheit voraus. Wenn es wahr wäre, was jetzt von so Vielen selbst im Wissen und der Wissenschaft versichert wird, daß die Wahrheit, und zwar gerade die, welche Gott, der Untrügliche, selber ist, dem Menschen unerreichbar sey, so würde es ihm freilich unmöglich seyn, den Irrthum zu vermeiden und in sich zu vertilgen; es würde der Mensch, wie der ewige Jude, ewig in der Irre gehen müssen, und er wäre unter das Thier herabgesetzt, das nicht irren kann, aber nur, weil es der Wahrheit unfähig ist. Des Menschen Leben wäre in dieser Weise eine fortgesetzte Täuschung in allem seinen Denken,

eine constitutive Lüge und Angst, die Sehnsucht nach der Wahrheit ohne die Hoffnung, sie auch zu erreichen. Aber so nothwendig das Gewissen die Form des Selbstbewußtseyns hat, so wesentlich ist ihm auch der an und für sich vernünftige Inhalt, um das Gewissen in seiner Wahrheit zu seyn. Ohne diesen Inhalt fällt es ganz in die Subjectivität herunter und ist da mit allen Zweifeln und Irrthümern behaftet. Die nothwendige Dialectik, die das Gewissen selber ist, verwandelt sich in die Sophisterei; der Ankläger ist ein Sophist, der Angeklagte ein Rabulist, und statt den wahren Inhalt zu haben, nimmt sich ihn dieß Gewissen aus seinen natürlichen Neigungen, Begierden und Leidenschaften. Was kann der Mensch nicht alles hervorholen aus seinem Herzen, zumal sein Tichten und Trachten bös ist von Jugend auf, aus seiner Brust, wenn das pectus sogar Princip der Wissenschaft seyn soll, aus seinem Bewußtseyn, wenn es auch das Grundbewußtseyn heißt, kurz aus dem Gewissen, wie es nur das seinige ist. Statt, daß es Macht haben sollte über ihn, hat er vielmehr sich die Macht genommen über dasselbe. Von da aus werden alle Grundsäulen der Wahrheit und des Rechts schwankend, und es ist nichts so recht, so vernünftig und gut, dem sich der Mensch nicht mit diesem *seinem* Gewissen entziehen könnte. Das Gewissen ist daher an dieser Seite der Frage unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, d. h. ob es die Wahrheit zu seinem Inhalt hat oder nicht, und in dem letztern Falle etwa nur die Berufung des Selbstes sey auf sich selbst; denn hiemit ist es unmittelbar dem entgegen, was es seyn will, das Gewissen, die Regel einer an und für sich gültigen und allgemeinen Handlungsweise. Ob das Gewissen eines bestimmten Individuums der Idee des Gewissens gemäß ist, kann bezweifelt werden; ob das, was es für recht und gut hält, mehr als nur dieses sein Fürwahrhalten und wirklich gut sey, das ist allein aus dem wesentlichen Inhalt desselben zu erkennen, je nachdem es der an und für sich vernünftige Gotteswille oder nur

des Menschen Eigensinn und Eigenwille ist. Der Staat z. B., in welchem das Gewissen objectiv ist, kann ein ihm widersprechendes, subjectives Gewissen nicht anerkennen, sondern muß das Subject, sich auf sein particulares Gewissen berufend, für ein irrendes erklären, wie in der Wissenschaft, die das objective Wissen ist, das Berufen auf subjective Meinungen und Herzensgefühle für leere Versicherung und baares Vorurtheil erklärt werden muß, bis, was behauptet ist, auch bewiesen, d. h. begriffen und als im Begriff, der die Wahrheit ist, enthalten nachgewiesen ist. Wenn Christus, Luther und alle großen Reformatoren aller Zeiten sich gegen das Allgemeine, als das Herrschende kehrten, so war es nicht, weil sie ihr subjectives Meinen dem Allgemeinen entgegensetzten, sondern sie hatten das wahrhaft Allgemeine auf ihrer Seite und eiferten nur gegen die, welche dasselbe misbrauchten zu ihren subjectiven Zwecken; der Staat an sich, die Kirche an sich war von ihnen anerkannt, und so hat das Christenthum auch im vierten Jahrhundert, indem an ihm der heidnische und jüdische Staat zu Grunde ging, den Staat als christlichen, ebenso die Reformation die christliche Kirche, wiederhergestellt. Was wesentlich recht und gut ist, ist als das an und für sich Vernünftige weder das besondere Eigenthum eines Individuums, noch in der Form der Empfindung, des Fürwahrhaltens und Meinens, sondern es ist von allgemeinem Inhalt, in der Form von Gesetzen an sich und von Grundsätzen für sich. Im wahren Gewissen, wie es Zustand des Subjectes ist, sind diese beiden Seiten nicht unterschieden. Es ist nur die bestimmte Subjectivität des Wissens, welches nur ein Meinen ist, welche zweifeln und irren kann und wirklich zweifelt und irrt, indem sie sich von dem wahrhaftigen Inhalt trennt, sich für sich setzt und so denselben nur zum Schein und zur leeren Form herabsetzt. Dieß blos formale, sich auf die Spitze der Subjectivität zurückziehende Gewissen, wie es der Mensch als das seinige, allem andern und ebendamit der Gemeinschaft vernünftiger

Wesen entgegensetzt, ist das an sich irrende, weil inhaltlose oder mit schlechtem, der Wahrheit entgegengesetzten Inhalt erfüllte Gewissen. Aber eben damit ist auch das Gewissen, welches das Gewisseste von allem ist, auf dem Punct, in sein Entgegengesetztes umzuschlagen.

C. Es ist wohl der Mensch, welcher zweifelt und irrt, aber es ist nicht das Gewissen in ihm, welches zweifelt oder irrt. Der Begriff des Gewissens hat allerdings diese Doppelseitigkeit, daß es in der Bestimmung der zuerst anerkannten Identität des Gesetzes und Wissens als einseitiges anerkannt ist: das Gewissen in dieser Identität des Wissens und Gesetzes ist ein Heiligthum und hat durch Gott, durch den es ist, Untrüglichkeit. Andrerseits hat es allerdings die nothwendige Form der Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich und macht so auf eine Berechtigung Anspruch, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich vernünftigen Inhalts wesentlich ist. Die Bewegung des Gewissens nach diesen zwei Seiten aber vollendet sich erst so, daß es als das an sich oder durch Gott seyende, mit göttlicher Macht ausgerüstete, das durch das Wissen selbst auch vermittelte, diese Vermittelung wiederum in sich aufhebt und in die ursprüngliche Identität zurückkehrt. In ihr ist das Schweben zwischen Wahrseyn und Gewißseyn aufgehoben, welches der Irrthum ist. Die Bestimmtheit des Allgemeinen als der Wahrheit, welche nun auch die Gewißheit ist, ist der Begriff von des Gewissens Untrüglichkeit. Es kann der Mensch nicht mit Zustimmung seines Gewissens, was unrecht ist, für recht halten, oder was recht ist, für unrecht erklären. Es kann nicht das Gewissen seyn, welches irrt, zum Irrthum verleitet: sonst gäbe es in sittlichen Dingen ganz und gar keine Wahrheit und Gewißheit mehr, auch kein Mittel, den practischen Irrthum auszumitteln, zu prüfen, zu widerlegen; denn von dem allen ist das Gewissen das Princip. Selbst der Glaube an die Heiligkeit und Untrüglichkeit Gottes ist ohne des Gewissens Kraft und Mitwirkung unmöglich; denn

nur in ihm bewahrheitet, bestätiget und bekräftiget sich der Gedanke Gottes. Noch weniger könnte ohne des Gewissens Untrüglichkeit irgend jemand durch einen andern Menschen, der sich im Unterschiede von allen andern Untrüglichkeit anmaßte, etwa durch den Papst, zur Erkenntniß der sittlichen Wahrheit und zur Berichtigung alles Irrthums darüber gelangen; denn in der Möglichkeit des Irrens hat kein Mensch vor dem andern etwas voraus (errare humanum est), des Gewissens Untrüglichkeit in allen Menschen ist nicht durch den Menschen, sondern durch Gott. Spricht man daher überhaupt von Untrüglichkeit, so kann sie nur Bestimmtheit Gottes und des durch ihn gegründeten Gewissens seyn; des Papstes Infallibilität ist ein Popanz und Phantom und mit Recht ein Gespött der Welt. Denn hat nur Einer so des Wissens und Gewissens Untrüglichkeit, so wäre es in allen andern Menschen suspendirt. Dieß ist das Empörende, alle Gewissensfreiheit Zerstörende in dem papistischen Wesen. Aus dieser Aeußerlichkeit und Nichtigkeit ist erst durch die Reformation die Untrüglichkeit wieder in die Welt des Geistes und Gewissens zurückverlegt worden, und das ist eins der größten Verdienste derselben, des Gewissens Freiheit und Untrüglichkeit proclamirt und eben damit die Welt von der schlechtesten Vormundschaft und Herrschaft, die es geben kann, von unvernünftigem Gewissenszwang, befreit zu haben. Ein anderes aber ist, daß man der wiedererworbenen Freiheit sich auch recht bediene, und des Gewissens Infallibilität nicht mit desselben leerer Subjectivität verwechsele, und daß man, auf sein Gewissen sich berufend als untrüglich, auch des reinen, wahren, vernünftigen und sittlichen Inhalts gewiß und sicher sey, nicht aber ihm den aus sinnlichen Begierden unterschiebe. Darin beruht die heilige Pflicht der Wahrheitserkenntniß und die Unvereinbarkeit der Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes als der Wahrheit mit dem Geiste der protestantischen Kirche. Nennt also einer sein Gewissen und beruft er sich darauf, so kann er vernünftigerweise nicht sein ein-

zelnes darunter verstehen, sondern vielmehr, wie es das jedes andern in derselben Lage ist, und zwar als das eine und selbige in Allen, das allgemeine und als solches untrügliche. Wie die Vernunft nicht irren kann, so auch das Gewissen nicht. Der Mensch als der Vernünftige hat das Bewußtseyn, daß er irren kann, und oft geirrt habe; aber er hat das Vertrauen zur Vernunft und durch sie zu Gott, daß er vom Irrthum sich wiederum befreien und der Wahrheit gewiß werden könne. Indem er so der Forschende und Wissende ist, ist er zugleich der Wollende und Gewissenhafte; in und mit der Vernunft ist zugleich vorausgesetzt und anerkannt das Gewissen. Wie er in seinem Wissen sich als der Wollende verhält, so in seinem Wollen als der Wissende; denn er ist nicht ein Mensch, der nicht weiß, was er will. Wie er nun auch in seinem Wollen noch mannigfaltig irre, so hat er doch zum Gewissen das Vertrauen, es werde ihn nicht täuschen, es könne ihn nicht irre leiten, es sey vielmehr des untrüglichen Geistes Stimme in allen Menschen. Wenn die Wissenschaft der Moral sich in der Wahrheit bewegt und entwickelt, so kann sie kein anderes Resultat haben, als dieses. Nicht zwar ist sie ein Bedürfniß, um Gewissen zu haben, noch auch um die Lehre davon in bestimmten, practischen Vorstellungen zu fassen und zu besitzen. Beides ist ein Gemeingut der Menschheit, und der Vorzug des Christen ist nur, daß die christliche Sittenlehre ihm das Gewissen geschärft hat. Mit der Wissenschaft wird noch ein anderes Bedürfniß befriedigt, nämlich daß das, was man erkennt, auch bewiesen und so gewußt werde, daß es begriffen ist. Der Begriff des Gewissens nun hat wohl seinen bestimmten Ort im System, wo er sich ausbreitet und entwickelt. Aber nächstdem ist die ganze theologische Moral nichts anders, als die fortgesetzte Entwickelung dieses Begriffs vom Gesetz, wie es das Gewissen selber ist in seiner Untrüglichkeit. Sie ist in der That nichts anderes, als das sich Wissen des Gewissens, so daß also das, was das Gewissen selber ist, das Wissen vom

Gesetz, in ihr selbst wieder Gegenstand des Wissens wird. — Zum Schluß ein Rückblick auf die christliche Sittenlehre als solche.

Die christliche Sittenlehre nimmt es als ein Factum, als eine Thatsache des allgemeinen Bewußtseyns an, daß der Mensch Gewissen habe, und dieses durch Gott in ihm sey. Aber sie deducirt diese Wahrheit nicht, was zu ihrem Zweck, welcher ist, daß der Mensch der Gewissenhafte sey und auf die Stimme seines Gewissens achte, nicht nöthig war. Sie knüpfet die Wahrheit von des Gewissens Macht überall an den Glauben an Gott an; in diesem Glauben an Gott, wie er in Christo offenbar ist, findet nach ihr das Gewissen seine feste Haltung und Sanction. Als der Geist von Gott, dem Vater und Sohn, ist er nicht fern von einem Jeglichen unter uns; in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Apostelgesch. 17, 28. Das Gewissen ist Gottes Stimme, die Stimme des göttlichen Geistes in uns und darin liegt eingeschlossen auch des Gewissens Untrüglichkeit. 1 Cor. 6, 19. Es giebt Zeugniß in dem heiligen Geiste, Röm. 9, 1. Wie es von Gott ist, so führet es auch zu Gott. Apostelgesch. 24, 16. Was ihm widerspricht, ist Sünde. Röm. 14, 20 f. Das Gewissen belehrt, richtet, verurtheilt und spricht los. Röm. 2, 14. 15. Es belastet mit Vorwürfen. 1 Tim. 4, 2. Sein Zeugniß ist unser Ruhm. 2 Cor. 1, 12. Es giebt uns, oder als Gottes Geist unserm Geist das Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind. Röm. 8, 10. Man soll ein gutes und unbeflecktes Gewissen bewahren. Apostelgesch. 23, 1. 24, 16. 2 Tim. 1, 3. Ein verunreinigtes Gewissen soll rein werden durch das Blut Jesu Christi. Tit. 1, 15. Hebr. 9, 14. Nicht selten spricht auch die Schrift von einem schwachen, kranken Gewissen, wie Joh. 16, 2. Apostelgesch. 10, 14. 1 Cor. 8, 7. 12. Es ist die Dialectik des Gewissens, welche bezeichnet wird in den Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen. Röm. 2, 15. Die Hauptsumma des Gebots ist Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben, sagt Paulus 1 Tim.

1, 5. 19. Es geht nichts über den Bund eines guten Gewissens mit Gott. 1 Petri 3, 21. Auch in die Voraussetzungen und Grundlagen des Gewissens geht die christliche Sittenlehre ein; denn das Gewissen ist das Gefühl und Wissen des Unterschiedes von gut und bös. In der christlichen Sittenlehre ist für den subjectiven Willen das Gute das schlechthin Wesentliche und Substanzielle, und er hat Werth und Würde nur sofern er in seiner Einsicht und Absicht demselben gemäß ist. Den Begriff des überhaupt zu irgend Etwas Guten oder des Brauchbaren und Nützlichen stellet die Bibel so dar, daß sie dasselbe einen Schatz nennet und seine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit eine Menge von Schätzen, welche hochgeschätzt werden, jedoch nur irdische sind (ἐπὶ τῆς γῆς). Matth. 6, 19. ff. Den Begriff des an und für sich Guten hingegen stellet sie so dar, daß es ein Schatz sey, der nicht in die Sinne fällt, als einen Schatz im Himmel. Die Sinnenwelt, der κόσμος οὗτος, wird genommen als das, worauf der Mensch seine Gedanken und Begierden richtet, und ihr gegenüber der Wille Gottes als das an und für sich Gute betrachtet. 1 Joh. 2, 15 f. Der Begriff des Relativguten kommt vor in der Vorstellung des Vergänglichen, Verlierbaren, Zerstörbaren, eines solchen, wonach die Diebe graben und das durch Motten und Rost verzehrt werden kann. Matth. 6, 19. 20. Das Absolutgute hingegen ist das Unzerstörbare, Bleibende und allein Würdige. Die Beziehung, die das Gute als das Relative auf den Willen hat, ist vorgestellt als das Fleischliche, das Entgegengesetzte als das Geistige. Röm. 8, 5. 1 Cor. 3, 1 — 4. Jenes ist als das Sinnliche, oft auch als das Natürliche dargestellt, und wird es genommen für das Uebersinnliche und Geistige, so ist es ein Verkehrtes, das Fleischliche so das Sündhafte und Böse. Die christliche Moral spricht dem Sinnlichen, Natürlichen nicht allen Werth ab; sie ist keine Mönchsmoral; nicht das Fleischseyn, sondern das Fleischlichgesinntseyn verwirft sie, und leitet durchgängig nur zu richtiger Schätzung

der irdischen Güter an. Das Unterordnen und Nichtunterordnen des Relativguten unter das Absolutgute ist in dem Gedanken des Strebens und Trachtens ausgesprochen; das Wahre ist, nicht nach dem, was auf Erden, sondern nach dem, was im Himmel ist, zu trachten. Col. 3, 2. Matth. 6, 33. Die Gesammtheit aller Güter des Lebens in der nothwendigen Unterordnung ist hier als das Reich Gottes dargestellt, wonach man, als dem Nothwendigen, trachten soll, worauf sich das Zufällige von selbst ergiebt. Das Relativgute selbst soll zum dienenden Mittel werden, wodurch sich das Absolutgute verwirklicht. Das subjective Wollen aber, nicht aufgenommen in das objective und absolutgute, vielmehr demselben sich entgegensetzend und widersetzend, dem Reiche Gottes widerstrebend, ist das Böse. Ueber den Ursprung und die Natur des Bösen enthält die christliche Religion die tiefsten Ideen und Andeutungen, welche in der Dogmatik zu erörtern sind. Der Lehre vom Gewissen gehören sie an mittelst des Gedankens der Schuld und Strafwürdigkeit. Im Alten Testament schon werden große Beispiele vorgeführt. David ist in dieser Hinsicht ein großes Exempel, im Neuen Testament besonders Judas Ischarioth, der ein Opfer seines bösen Gewissens wird. Außerdem sind auch der Lehren viele in der Bibel enthalten, welche aufmerksam machen auf den innern Zusammenhang des Bösen und der Strafe, und wenn das Alte Testament in dieser Hinsicht oft noch sich mehr der Klugheitslehre als Sittenlehre hingiebt, und nur auf die äußerlichen Folgen des Bösen hinweiset, so ist dagegen das Neue Testament ungleich sittlich reiner, reich an Hinweisungen auf das Verderben, welches sich aus Sünden erzeugt und um den Frieden eines guten Gewissens bringt.

Zweiter Theil.

Tugendlehre.

In Untersuchung kommt jetzt der Begriff der Tugend, die Negation der Tugend und die Tugendpflicht.

1. Begriff der Tugend.

Das Gesetz ist abstracterweise der Ausdruck des allgemeinen, für sich seyenden Willens. Tugend ist ebenso abstract wesentliches Verhalten zu und nach dem Gesetz. Steht die Wissenschaft dort bei dem Gesetz wesentlich an der objectiven Seite der sittlichen Idee, so hier bei der Tugend wesentlich an der subjectiven. Worin die Tugend näher erkannt wird, das sind die wesentlichen Momente, in denen sich ihr Begriff auseinanderlegt. Das Allgemeine der Tugend ist das, was man Moralität heißt, das Besondere und Bestimmte ist der Beweggrund, gleichsam die Seele der Tugend, endlich ihre concrete Seite und objective Erscheinung die Sitte und Sittlichkeit.

A. Die Moralität. Das Moralische ist ausschließliches Prädicat der menschlichen Persönlichkeit. Es unterscheidet sich nach zwei Seiten hin. Was ohne freie Selbstbestimmung ist zur Uebereinstimmung mit dem Gesetz, ist das Natürliche; was in der absoluten Einheit ist mit dem Gesetz, so, daß dieses auch nicht mehr die Form des Gesetzes hat, sondern reiner, freier Wille ist und der Ursprung selbst des Gesetzes, ist das Heilige. Zwischen diesen beiden Puncten, dem Natürlichen und Heiligen, bewegt sich das Moralische, aber so, daß es zu beiden ein inneres und wesentliches Verhältniß hat. Schleiermacher faßt die

gesammte moralische Thätigkeit auf als Einigung der Vernunft mit der Natur, als ein Naturwerden der Vernunft oder eines solchen Handelns, durch welches die Natur ihr vollkommenes Symbol und Organ wird. Die Ethik ist bei ihm eine Analogie und Parallele der Physik. (Die Ethik, herausgegeben von Twesten.) Weshalb Schleiermacher auch einen Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz als einen wesentlichen nicht statuirt und den Imperativus der Sittenlehre verwirft, sich mit der Beschreibung ethischer Zustände begnügend. Es ist jenes nur ein anderer Sinn des alten: naturae convenienter vivere, an sich nur formale Möglichkeit, wodurch noch nichts Bestimmtes gesetzt ist. Schleiermacher nennt jene Einigung zuweilen auch organischen Zusammenhang. Die Wahrheit ist, daß in der Natur alles vernünftig ist, wiewohl sie selbst ohne Vernunft. Aber die Bestimmung ist nicht Einheit (als Zustand) oder Einigung (als Thätigkeit) der Vernunft mit der Natur, die an sich schon ist, sondern daß die Natur in der Vernunft oder die Vernunft in der Natur zu sich selbst komme. Wenn hingegen die Einigung der Vernunft und Natur (ohne die höhere Leitung der Idee und Pflicht) das Höchste ist, so ist nicht abzusehen, wie z. B. Keuschheit, Schamhaftigkeit noch könne eine Tugend seyn oder heißen. Ist nicht die Wahrhaftigkeit Ueberwindung, Besiegung der natürlichen, angeborenen Lügenhaftigkeit? Das Moralische ist mithin die Umbildung und Wiedergeburt des Natürlichen, die Versetzung des letzteren auf das Gebiet der Freiheit, auf welchem es ein durchaus anderes wird, als es als Natürliches war. Schleiermacher hat auch in seiner christlichen Sittenlehre das *πνεῦμα ἅγιον* als Agens und Impuls, und die Tugend als *χάρισμα* und als die Art und Weise gefaßt, wie Geist und Fleisch eins sind (Christl. Sittenl. S. 305.). In der Moralität nun bestimmt sich das persönliche Wesen

1) als natürliches. Ob zwar der Mensch als Person

nicht ein Ding, nicht eine Sache ist, sondern davon wesentlich verschieden, so hat doch die Persönlichkeit an ihr selbst die Natürlichkeit. Von da kommt der Mensch her, und das ist die Nothwendigkeit, auch in der Wissenschaft in Bezug auf das Moralische das Physische nicht unbeachtet zu lassen; es ist die Seite der erscheinenden Wirklichkeit an der Person, die Individualität an der Personalität. Nicht ist das Physische das Moralische; jenes, obwohl ein Thätiges, ist dennoch einerseits Bewußtloses, Gedankenloses, andererseits Unfreies, Willenloses. Aber als Individuum schon und in seiner Natürlichkeit ist das persönliche Wesen auch darin von allem Physischen geschieden, daß dieses nicht, wie jenes, die Möglichkeit enthält, das Moralische zu werden. Dieß bewußt- und gedankenlose Wesen, wie es der Mensch ist, kann zum Bewußtseyn, dieß unfreie, willenlose Wesen kann zum Willen gelangen; so hat das Moralische das Physische zu seiner Voraussetzung. Es zeigen sich wohl, wie im Leiblichen, so auch im Intellectuellen oder Psychischen, Annäherungen an das Menschliche, Uebergänge aus dem Thierischen in das Menschliche, wie bei den Affen; aber sofern das Natürliche an sich festhält und seinem Begriff nach festhalten muß, ist in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit, das Moralische zu werden; sondern allein die von sich loslassende Natürlichkeit, wie sie die menschliche Natur ist, hat diese Möglichkeit, welche in der Moralität zur Wirklichkeit wird. Aber so ist es auch nicht mehr das Natürliche, sondern ein Anderes, eine zweite Natur geworden, und so vorerst das Unschuldige. Das Kind zeigt sich wohl nach seiner Geburt fast nur als animalisches Wesen; so thierisch fängt der Mensch an als Individuum, ohne Gedanken, ohne Willen. Aber diese Natürlichkeit hat schon eine Beziehung auf die Sittlichkeit und ist derselben Möglichkeit; so ist die Natürlichkeit hier die Schuldlosigkeit und das Kind in seiner Unschuld über das Thier schon unendlich hinaus. In ihr sind schon zwei an sich verschiedene Elemente beisammen oder vielmehr noch unmittelbar

eins, einerseits das Natürliche, welches die Bewußtlosigkeit und Willenlosigkeit, die völlige Unwissenheit und Unfreiheit ist, andererseits die ihr immanente Möglichkeit von Vernunft und Freiheit; in der unmittelbaren Einheit des Natürlichen und Moralischen ist die Unschuld noch die Naivität. Erst der Verlust derselben ist der Gewinn des Bewußtseyns und Willens, und nur die Reflexionen auf das Spätere sind es, welche veranlassen, die Unschuld zu preisen und als den eigentlichen Glückseligkeitszustand der Menschheit darzustellen. Indem die Unschuld als die Möglichkeit von gut und bös aufgehoben ist, geht die Möglichkeit beider zunächst in die Wirklichkeit des Bösen, aber ebendamit auch in die des Guten über. So kommt erst Moralität hervor, aber diese zunächst, wie sie vermittelt ist in dem Natürlichen

2) durch das Persönliche. Hiemit ist das Natürliche für den Verstand und Willen, und ohne das kommt Moralität nicht hervor. Als das Persönliche hat das Natürliche aufgehört, das Ungewußte und Unfreie zu seyn. Durch die blos formale Bestimmung des Bewußtseyns ist die Person zunächst nur von der Sache, von dem Ding unterschieden. Durch das Bewußtseyn ist die Natur menschlich, die menschliche Natur geworden. Schon der Mensch, wiewohl nur der Geborene und Lebendige, noch nicht das wirklich persönliche Wesen, aber in der reellen Möglichkeit, es zu werden, hat als dieses Kind schon Rechte z. B. auf Erbfolge, Erbschaft, Erziehung. Da ist allerdings das Persönliche das nur erst noch Mögliche, das Natürliche nur noch das Wirkliche; aber indem dieses allmählich in jenem sich aufhebt, und als das Persönliche sich verwirklicht, vergeistigt sich zugleich das Natürliche und so wird es

3) das Moralische. In der Moralität bestimmt sich die Person zum Subject. Sie ist diese nächste Reflexion des Willens in sich, in der er nicht mehr blos an sich, sondern auch für sich ist. Nur im subjectiven Willen verwirklicht sich zunächst die Freiheit oder der an sich seyende Wille. In dieser Bewe-

gung nun hat das Moralische die dreifache Bestimmtheit, weder ein von außen, noch auch von innen Gegebenes, sondern von dem persönlichen Wesen selbst Hervorgebrachtes zu seyn. Von außen allein an den Menschen gekommen müßte in dem Moralischen der Mensch sich ganz leidend, nicht als der Thätige verhalten. Die Moralität aber ist nicht etwas, was ihm begegnet oder zustößt, eine Begebenheit, ein Zufall. In der Lust oder Unlust, die mit dem Moralischen verknüpft ist, verhält er sich zugleich activ. Die Moralität tritt erst ein, wenn er das, was ihm von außen begegnet, zu dem Seinigen macht, es mittelst des Gefühls mit seiner Subjectivität verknüpft, und zeigt sich in der Art und Weise, wie er sich dabei verhält und benimmt, ob er die Freude, die Lust, den Schmerz beherrscht, oder sich davon beherrschen läßt. Denn ob der Schmerz wohl an sich ein Uebel, so ist er doch, wenn er als Mittel und Material des Willens und der Moralität genommen wird, kein Uebel, sondern ein Gut, und seine Bestimmung ist als ein Unvermeidliches, vom Leben Unzertrennliches, moralisch behandelt und hiedurch verwandelt ein Mittel zu werden für die Moralität, als Veranlassung zur Erstarkung des Geistes, als Weg zur Tugend. Eben so wenig als das von außen Kommende ist das, was ohne sein Zuthun in ihm ist, was er aber nicht selbst erst bewirkt hat, des Menschen Moralität. Dergleichen, was er ohne sein Denken und Wollen in sich vorfindet, sind alle sogenannte natürliche Anlagen und Fähigkeiten, wie sie nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistigen sind. Es kann daraus etwas werden, es kommt aber doch erst darauf an, was man daraus macht, wie man die Anlage benutzt u. s. f. Wenn die Schädellehre aus den Knorren des Kopfes auf Anlagen zu Tugenden oder Untugenden schließen will, so vergißt sie, daß diese nicht ein Natürliches, sondern Geistiges sind, dem Gedanken und der Freiheit angehören; seinen moralischen Character giebt jeder durchaus sich selbst. Es entscheidet sich hiemit zugleich die alte Frage,

welche schon bei Plato vorkommt, ob die Tugend gelehrt werden könne? Gelehrt kann sie wohl werden, aber nicht gelernt. Die Lehre, als solche, ist eine Sache der Erkenntniß, aber vom Erkennen ist noch ein großer Schritt bis zum Thun. Damit, daß eine Lehre oder Wahrheit hereingelassen ist in den Verstand, ist sie noch nicht auch aufgenommen in den Willen oder ein Gegenstand der Liebe geworden; es kann die Einsicht und der Wille auch aus einander gehen, wie schon die Notiznahme und der Glaube nach Fausts Spruch bei Goethe: die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube. Schon das Unternehmen einer Tugendlehre setzt Interesse an der Tugend voraus, und verlangt, daß sie der Character des Lehrenden sey; so kann sie allerdings gelehrt werden, aber der Lehre Wirksamkeit geht nicht weiter, als zu veranlassen, daß der Hörende an ihr ein gleiches Interesse nehme. Weder mit dem Lehren, noch mit dem Hören der Lehre ist die wirkliche Hervorbringung der Tugend in dem Andern verknüpft, sondern es ist die Erkenntniß der Tugend nur, die mittelst der Lehre von dem Einen auf den Andern übergeht. Es wäre die Tugendlehre der ärgste Despotismus, wenn es anders wäre und ohne eigenes Wollen der Hörende dadurch zur Tugend bestimmt, ja gezwungen würde, und diese selbst wäre da nicht mehr, was sie ist, ein Werk der freien Entschließung, als welches sie doch allein Werth haben kann. Wie die Tugendlehre eine Veranlassung zur Tugend, so ist das Aergerniß und böse Beispiel auch eine solche Veranlassung zum Bösen. Die Veranlassung giebt nicht der Mensch sich selbst, sondern sie wird ihm gegeben. In ihr liegt aber nicht ein Zwang, so daß das Aergerniß und böse Beispiel nothwendig auch nachtheilig wirkte. Daß einer das gegebene Aergerniß n i m m t, ist durchaus Sache seiner Freiheit, und hiedurch wird, wie entsteht, erst etwas Moralisches. Es ist daher wohl nothwendig, daß die Tugend öffentlich im Unterricht der Religion vorgetragen werde und daß im häuslichen Leben Kinder mit allem Guten mittelst der

elterlichen Lehren bekannt gemacht werden; aber nur aus der freien Bewegung des Willens erklärt sich die so häufige Erscheinung, daß, gleichwie selbst da, wo die Lehre und der Unterricht schlecht, das Beispiel verführerisch war zu allem Bösen, sich dennoch ein Mensch moralisch gut durch sich selbst bilden konnte, so auch umgekehrt, daß einer trotz aller guten Lehren und Anweisungen dennoch moralisch verdarb. Die Veranlassung also, welcher Art sie sey, ob gut oder bös, ist in Ansehung dessen, auf den sie eingeht, gleichgültig, aber sie ist es nicht in Ansehung dessen, von dem sie ausgeht. — Nach diesem allen ist nun der Begriff des Moralischen definitiv so zu bestimmen:

a) Es stellt sich selbst, als ein von sich Unterschiedenes, gegenüber, schon, indem es ein Vieles und Mannigfaltiges wird, aber zunächst so, daß es in diesen Unterschieden selbst mit sich identisch bleibt, und sich also die Einheit mit sich, selbst in den Unterschieden erhält. So ist z. B. das Gerechtseyn wohl verschieden von dem Gütigseyn, die Ehrlichkeit von der Aufrichtigkeit, die Freundschaft von der Liebe. Aber im Moralischen heben sich diese Unterschiede auf, so daß also Niemand gerecht seyn kann, ohne gütig, gütig Niemand, ohne gerecht zu seyn, u. s. f. Das Moralische schließt somit alle diese Unterschiede seiner selbst in sich ein, indem der eine und selbige Geist durch alle diese Unterschiede geht. Aber der innere Unterschied des Moralischen kann

b) auch zum Gegensatz, zum Widerspruch werden; so ist es das Moralische und Unmoralische. In diesem Gegensatz ist jenes nicht nur das sich in sich Unterscheidende, sondern auch das sich von sich Unterscheidende, so daß es das sich Entgegengesetzte, sich Widersprechende ist. Dieser innere Widerspruch des Moralischen ist der Unterschied von gut und bös, gerecht und ungerecht, Liebe und Haß; so ist das Moralische die Negation seiner selbst; das Unrecht ist das von sich selbst negirte Recht, das Recht im Widerspruch mit sich selbst.

c) Der Unterschied sowohl als der Gegensatz wird als ein

ganz formaler genommen, wobei also von dem wirklichen Unterschied und Gegensatz abstrahirt wird; so geht das Moralische mit seinem Gegensatz wieder in eine Einheit zusammen, in der auch das Moralische das Unmoralische ist, und nur an die moralische Möglichkeit beider gedacht wird. Auch der Haß und die Ungerechtigkeit ist ein Moralisches; denn es ist nicht ein Natürliches, sondern stammt aus dem Willen, aus der Freiheit her und ist daher der Zurechnung unterworfen. Es kann somit die Moralität einer Handlung, welche dem Gesetz an sich widerspricht, untersucht und bestimmt werden; da ist das Moralische nur das Verhältniß der Handlung zum Gesetz, und ob sie moralisch oder unmoralisch sey, noch nicht entschieden. Spricht man von einer moralischen Welt oder Weltordnung, so geschieht es meist in diesem formalen Sinn und als von einer solchen, in der das Gute mit dem Bösen beisammen ist. Die Moralität bestimmt sich alsdann danach, ob das Natürliche dem Moralischen oder dieses jenem untergeordnet ist. Immer aber ist im Begriff des Moralischen und der Moralität die Subjectivität eine wesentliche Bestimmung. Das Moralische, durch das Subject und den subjectiven Willen hervorgebracht, ist das, was man die Moralität nennt. Als solche ist sie ein Gesetztes, frei Producirtes. Moralität nun, als irgend eine tugendhafte Zuständlichkeit, ist noch ein ganz Unbestimmtes. In der quantitativen Bestimmung kann das Minimum sowohl als das Maximum, das Verschiedenste, ja Entgegengesetzte noch als moralisch bezeichnet werden. Das Moralische bleibt zunächst in allen Unterschieden identisch, ist oft nur soviel als freies Verhalten überhaupt, sey es im Guten oder im Bösen. Auch das Böse ist ein Moralisches, nicht ein Physisches. Eben so gewöhnlich ist der Unterschied des Moralischen und Unmoralischen. Moralität ist oft ganz allgemein die Geltung vor dem Sittengesetz. Es kann so die Moralität einer Handlung untersucht, d. h. gefragt werden, ob sie dem Gesetz gemäß sey oder nicht.

Betrachtet man nun die Tugend als die Moralität, so hat sie zu ihren wesentlichen Momenten α) die Wahrheit, β) die Gesinnung und γ) die That.

α) Die Wahrheit. Die Tugend oder Moralität ist allerdings wesentlich practisches Verhalten; denn ihr Gegenstand ist der Wille und sie selbst ist Verhältniß des besondern Willens zu dem allgemeinen, der das Gesetz ist. Aber der Geist überhaupt ist nicht ohne sein Gesetz und ihm gehört der Unterschied an von Denken und Wollen, und so ist das Gesetz, wie es das des Geistes ist, eben so sehr logisches oder intellectuelles als practisches oder moralisches. In dem Geiste selbst, obgleich er auch den Unterschied beider enthält, ist beides an sich eins und ebendaher ist es, daß in allen Bewegungen und Unterscheidungen das Theoretische und Practische ein inneres, wesentliches Verhältniß zu einander hat und behält. Reißt man beides aus einander, isolirt man entweder das Theoretische oder Practische, so ist das nur geistloses Verfahren, denn es widerspricht der Einheit des Geistes, der im Denken und Wollen der eine und selbige ist. Es ist nur die Vorstellung, welcher Theorie und Praxis, Denken und Wollen beständig aus einander fällt. Es ist vielmehr überall das Denken das sich zum Wollen bestimmende und ist so das erstere die Substanz des andern. Es ist eben darum, weil es nicht zu denken vermag, das Thier ohne Willen und nur an seine Begierde gebunden, aber dagegen der ungebildetste Mensch nur in so fern der etwas wollende, als er gedacht hat. Für den Begriff nun des practischen Verhaltens im Unterschiede von dem theoretischen, aber im Zusammenhange damit, ist zunächst auf die Unbestimmtheit des Ich zurückzugehen. Ein Bestimmtes wird es erst im Bewußtseyn. Bewußtseyn ist Beziehung des Ich auf einen Gegenstand. In der Unbestimmtheit ist das Ich nur das bestimmbare und gegen jede Bestimmtheit gleichgültig. Der Natürlichkeit des Ich gemäß kommen die sinnlichen Dinge zuerst im Ich zum Bewußtseyn, aber da, in diesem Wissen von ihnen, sind

sie zugleich innerliche Bestimmungen. Nächstdem kommen zum Bewußtseyn die Gegenstände, welche nicht durch sinnliche Wahrnehmungen zu erkennen, sondern wesentlich dem Geiste selbst angehörig sind und in ihm ihren Grund haben. Dieser Art ist das Gute und Böse, Rechtliche, Sittliche. Das verschiedene Verhalten des Ich im Bewußtseyn der Gegenstände ist der Grund der Verschiedenheit des theoretischen und practischen Verhaltens. Das Denken, sey es auch nur wahrnehmendes, vorstellendes, oder selbst als speculatives, hat seinen Gegenstand nur zu nehmen, wie er ist, wie er sich giebt und wie er selbst der Grund aller Bestimmungen ist; es sind die Eigenschaften des Dinges, worin es wahrgenommen und als dieses wahre vernommen wird, und alle Wahrheit höher hinauf, in der geistigen Anschauung und Speculation ist jenes nur, sofern diese nicht ein Anderes setzt, als jene mit sich bringt, das Object durch seine Betrachtung nicht alterirt, sondern gelassen wird, wie es ist, so daß es das Object selbst ist, welches sich im subjectiven Denken bewegt und dieses dadurch selbst ein wahrhaft objectives wird. Dieß ist das Gegebenseyn des Gegenstandes in allem theoretischen Bewußtseyn, selbst in den höchsten Ideen, Gottes und der Religion, der Freiheit, Sittlichkeit. Das Denken hat es mit dem Ansichseyn zu thun. Im practischen Bewußtseyn hat das Ich die umgekehrte Richtung, dem, was in ihm ist, äußerliches Daseyn zu geben, die Welt zu bestimmen, zu verändern, und es selbst ist die Ursache dieser Veränderung mittelst seiner That. Es bestimmt sich nicht nur in sich selbst, sondern auch aus sich selbst, so daß seine freien Bestimmungen als seine freien Werke erscheinen. Nun ist wohl zu beachten, daß auch im theoretischen Bewußtseyn das Denken ein freies ist, sofern es alle Bestimmungen der Gegenstände zugleich als seine eigenen weiß und sie in sich setzen muß, sollen sie für dasselbe seyn, und daß es gleicherweise ein Thun ist, sich durchaus activ verhält, wie das in aller den Dingen gewidmeten Aufmerksamkeit schon nicht zu verkennen ist, da sie

den Willen, etwas Bestimmtes zu denken, unmittelbar enthält. Es giebt auch eine Verbindlichkeit, von gewissen Lehren Notiz zu nehmen und sich zur Erkenntniß der Wahrheit zu entschließen. Eben daraus geht aber auch hervor, daß das practische Bewußtseyn nicht seyn kann, ohne zugleich theoretisches zu seyn. Nur durch dieses ist möglich, zur Unterscheidung dessen zu gelangen, was nur aus der Natur, aus Fleisch und Blut, in dem Ich ist, und was der freien Selbstbestimmung angehört und reiner, durch die Idee bestimmter Wille ist. Schon dieses Unterscheiden ist, wie alles Unterscheiden, ein Denken. Es ist die Reflexion und das Insichgehen, wodurch der Mensch über seine Triebe und deren Schranken, über sich als Naturwesen hinausgeht, und alle von der Seite an ihn kommende Bestimmungen zugleich als ihm angelegte Fesseln weiß. Dieß Wissen ist rein theoretisches Verhalten im practischen. Der wahrhaft gute Wille muß nicht meinen, daß er es mit den ewigen Ideen und Gesetzen des Rechts und der Moralität halten kann, wie er will, sondern er wird sich vielmehr nach Maaßgabe derselben verhalten. Seine Schuld, die also der Zurechnung unterliegt, würde es seyn, zu denken, daß alle diese Bestimmungen und Gesetze nur die seinigen seyen, so wie andrerseits seine Zurechnungsfähigkeit sich danach bestimmt, ob er mit den Folgen seiner Handlungen und seiner eigenen Verantwortlichkeit darin bekannt war, oder nicht. Deshalb ist die Erkenntniß der Wahrheit, das Wissen von dem Unterschiede des Guten und Bösen, wie er im Gewissen ist, ein so großes Moment in aller Tugend, und es kann eben deshalb jener Unterschied nicht auf das dunkele Gefühl, worin er allerdings anhebt, beschränkt bleiben. Denken heißt etwas als Allgemeines setzen, und als ein allgemeines, denkendes Wesen muß der Mensch sich verhalten, um das Rechte wollen und thun zu können. Sofern er es in seinem Handeln mit mancherlei Inhalt zu thun hat, der seinem Wesen äußerlich ist, kann der Wille wohl als Willkühr sich verhalten. Sofern er

aber in allem Handeln zugleich unter ewigen Gesetzen steht, denen er nicht ohne Strafe untreu werden kann, ist er wahrhaft frei nur, wenn sein Handeln die Wahrheit an ihm hat, sein Thun ein wahrhaft gutes ist: denn nur so kann, was er will und thut, nichts anderes seyn, als er selbst, was seiner reinen Wesenheit und Bestimmung entspricht. Die wahrhafte Tugend ist das Streben, daß der Wille nicht irgend einen andern Inhalt oder Zweck habe, als den das Gesetz hat, d. h., daß der Wille wahrhaft frei und freigelassen sey, sich dem Gesetz gemäß zu bestimmen, d. h., daß der allgemeine, der göttliche Wille geschehe. Geht man überhaupt auf das zurück, was Bestimmung ist oder wodurch der Wille sich bestimmt, so sind die Bestimmungen Gedanken, ferner Zwecke, welche Gedanken sind, und schon in diesem Begriff zeigt sich das innere und wesentliche Verhältniß der Tugend zur Wahrheit. Die, welche nur immer vom Practischen reden, als worauf es allein ankomme, bedenken, weil sie wenig denken, auch das nicht, daß die Gedanken das die Welt Regierende sind, wie Gott durch sein Denken (den Logos) die Welt geschaffen hat. Wie sehr haben alle Handlungen der Menschen diesen geistigen Hintergrund, aus welchem sie hervorgehen! Welch einen großen Unterschied macht es in der Moralität der Menschen, ob sie noch in der Unwissenheit, in Irrthümern und Vorurtheilen leben, oder es zu wahrer Bildung gebracht haben! Wer noch, sogar in der Wissenschaft, mit Hohn, wie Pilatus, fragen kann: was ist Wahrheit, oder sie nur im Aeußerlichen, Empirischen, Historischen sucht, dessen Moralität wird auch nichts anderes zeigen, als was solcher beschränkten Ansicht werth ist. Die auf die Erfahrung allein sich beschränkende Erkenntniß der Wahrheit muß eben so sehr, was die Vergangenheit betrifft, sich noch auf die Autorität anderer verlassen, und darin ist der Mensch noch nicht bei sich selbst, er ist außer sich, ist nicht der freie; dieses ist er erst, wenn er die Autorität selbst als ein wahrhaft Vernünftiges weiß; aber um das Ver-

nünftige zu erkennen, muß er über Erfahrung und Autorität hinausgehen. Erst der Begriff ist das Wahrhafte, und deshalb ist auch zur Tugend wesentlich, von den moralischen Bestimmungen die Begriffe zu erkennen. Dem Vorstellen klebt immer noch viel Unwesentliches, Zufälliges an, und wer sich darauf beschränkt, verwechselt leicht auch das Unwesentliche mit dem Wesentlichen; im Denken oder Begriff haben wir es mit dem Wesen der Sache selbst zu thun; dieß Thun ist das Practische auch im Theoretischen, und ohne dieses kann auch jenes nicht das wahrhafte seyn oder auf Wahrheit Anspruch machen. Es wäre daher ein großer, eben so practischer als theoretischer Irrthum, zu denken, es sey gleichgültig, wie der Mensch über die göttlichen und menschlichen Dinge denkt oder von welcher Art eine in irgend einer Zeit herrschende Philosophie ist. Wer kann verkennen, daß z. B. die Kantische Philosophie nur das geistige Gegenbild der französischen Revolution war? Die wahre Philosophie ist, wie die freieste, so auch die sittlichste. Dieß ist sie darin, daß sie die härteste Arbeit des methodischen Denkens auf sich nimmt, daß sie Denken in der Sache, objectives Denken ist, und indem sie nur die Sache selbst gewähren läßt im Denken, d. i. im Begriff, sich von allen particularen Interessen und Liebhabereien befreit, die nur der Willkühr und höchstens dem geistreichen Raisonnement angehören. Das speculative Denken ist die wahre Schule der Sittlichkeit, weil es die höchste Forderung der christlichen Sittenlehre erfüllet, welche die Resignation auf alles ist, was nicht im Begriff der Sache enthalten und gegeben ist. Dieß Philosophiren ist darum nur Vielen verhaßt, weil es ihnen zumuthet, sich selbst, ihrem lieben Ich und dessen sonstigen Neigungen und Interessen zu entsagen, und sich dem nur, was die Sache selbst mit sich bringt, zu unterwerfen. Ebenso zeigt sich in solcher Sittlichkeit des Denkens zugleich die höchste Freiheit. Diese ist, daß der Geist in den ewigen Ideen sein wahres Wesen wieder erkennt, die Bestimmungen derselben als die seinigen

weiß, die absolut durchdrungen ihm als sein vernünftiger Inhalt angeeignet sind. Daher mit Recht die Wahrheitsliebe, wie theoretisch sie sich verhalte, doch zugleich auch eine hohe Tugend ist. Wer die Wahrheit nicht liebt, kann auch die Tugend nicht lieben. Die Gleichgültigkeit gegen das, was wahr, ist auch die gegen das, was gut ist. Die Tugend ist sich bethätigende Wahrhaftigkeit und Vernünftigkeit. Die geistige Selbständigkeit des freien Gedankens ist die Wurzel aller Tugend. Man sagt wohl, es lasse sich Vieles, selbst Gutes denken, ohne daß es auch einen Einfluß auf den Willen habe und ihn zum Guten bestimme. Aber da ist das Denken nur Vorstellen; dieses nur ist beliebig, willkührlich, bleibt stehen bei dem, was sich denken läßt, und dieß ist nicht verschieden von dem, was man sich einbilden kann. Das Denken ist eine andere Function. Es ist ein Geschäft, für dessen Uebung man moralisch verantwortlich ist. Es steht und bewegt sich unter den ewigen Gesetzen des Denkens, einer Nothwendigkeit, die keine deshalb geringere, weil sie die Freiheit selbst ist; vielmehr erst in dieser Identität mit der Nothwendigkeit ist sie die wahre Freiheit. Nur der Wille ist frei und sittlich, sofern er will, was er als von der Vernunft gefordert eingesehen hat. Nur durch die Erkenntniß der Wahrheit vermittelt sich alle Tugend, und es ist der eine und selbige Geist im Denken und Handeln. Die intellectuelle und moralische Thätigkeit ist die eine und selbige, und wie die Tugend von dieser Seite dem Denken angehört, so auch ist dem Denken die Tugend nicht fremd. Das Denken, durch und durch activ und frei, ist die höchste sittliche That. So frei es ist von Vorurtheil und Vorliebe, von Egoismus und Selbstsucht, so frei kann es dann auch sich erweisen in seiner That, welche die Tugend ist. Das Gemeinsame beider, des Denkens und Thuns, ist, daß beides ein Act der Freiheit ist, darin aber, daß ohne Freiheit keine Sittlichkeit ist, wie ohne Sittlichkeit keine Freiheit, darin ist der Denkact auch ein moralischer Act. Von dieser Seite alles sittliche Thun anzuse-

hen, die Tugend im innern Zusammenhang mit der Vernunft, das moralisch Gute in seiner unmittelbaren Identität mit dem geistig Wahren zu betrachten, die Freiheit in der Einheit mit der Liebe zu fassen, ist der Gegenstand einer Schrift von Baier: „Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlangen 1839." Es ist nur zu bedauren, daß der Verf. über die unmittelbare Identität nicht hinauskommt und deshalb in Wiederholungen, die wie Versicherungen lauten, sich erschöpfend nicht aus der Stelle kommt, und daß es ihm an aller Methode und Entwickelung fehlt, die er gerade von der Philosophie, die er bestreitet, am besten lernen könnte. Nur auf dem angegebenen Grunde kann dann in der Tugend sich das bilden, was nicht minder ihr wesentliches Moment ist, nämlich

β) die Gesinnung. Sie ist in der Tugend das sich treu und gleich Bleibende, die feste und beharrliche Richtung des Willens, das wesentlich Bestimmende oder die Grundlage für den moralischen Character. Es giebt eine gute und schlechte Gesinnung, je nachdem das Ich sich in dem einen oder andern constant und consequent verhält. Die Gesinnung bildet sich zunächst vom Gefühl aus. Da ist das Moralische noch mit dem Physischen in der unmittelbaren Identität, das eine dem andern gleichgesetzt. Der innere, moralische Sinn ist in der Entwickelung der Moralität noch der unmittelbare Sitz alles Moralischen, aber zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, und darin ist keine wahre Freiheit. In der Natur ist nichts für sich, sondern schlechthin nur in der Beziehung auf Anderes und somit abhängig von diesem. Durch seine natürlichen Triebe, Begierden und Neigungen bestimmt, verhält der Mensch sich noch nicht als freies Wesen. Erst der Sinn in die Gesinnung, d. i. in ein constantes Denken und Wollen, übergegangen entwickelt Freiheit. Reflexion ist Vermittelung, Aufhebung des Unmittelbaren, nämlich auf eine höhere Stufe. So ist die Reflexion des Lichtes dieß, daß die

Lichtstrahlen, die sich in gerader Linie fortsetzen würden, nach einer andern Seite hingelenkt werden. Es ist nicht genug, daß das Gute, wie in dem moralischen Sinn, nur gegeben ist, der Geist muß es auch in sein freies Eigenthum verwandeln, seinen Willen darein legen und sich darin wissen. Bevor die Tugend in ihrer Entwickelung aus dem Sinn zur Gesinnung diese Stufe erreicht, ist sie das, was man Temperamentstugend heißt. Darin ist auch wohl die Tugend sich gleich, es ist Gesinnung darin, aber auch zugleich Beschränkung, nämlich durch Fleisch und Blut. Es ist der Mensch darin noch eben so sehr durch die Natur als durch den Geist bestimmt, oder ebenso noch bestimmt, als sich selbst bestimmend. Die Bestimmung ist noch Beschränkung, nämlich nicht Bestimmung durch den Gedanken und Geist allein. Für den Begriff des Temperaments ist auf die Psychologie zurückzugehen. Als individuelles ist das persönliche Wesen das lebendige; die Persönlichkeit enthält an ihr selbst die Lebendigkeit; das Nationale hat das Animale an ihm. Von dieser Seite nun der Natur kommt eine Bestimmtheit an den Geist, an den Willen; diese Mischung der Seele mit Fleisch und Blut, diese constant gewordene Wechselwirkung der Seele und des Leibes hat man Temperament genannt. Kant reducirt das Temperament auf Modificationen des Blutes. Er unterscheidet das leichtblütige (sanguinische), das warmblütige (cholerische), das schwerblütige (melancholische) und das kaltblütige (phlegmatische). Man könnte die Temperamente ebensowohl nach dem überwiegenden Einfluß der organischen Systeme eintheilen, deren im Allgemeinen viere sind, das sensible, irritable, reproductive und vegetative. So Rosenkranz Psychol. S. 36. Das Individuelle, mithin Organische, hat ein Verhältniß zum Elementarischen. Schon die Empedocleische Schule nahm ihrer viere an, nach den vier kosmischen Elementen, ein warmes, kaltes, trockenes und feuchtes. Es sind dieß Versuche gewesen, die vorhandenen Mischungen auf den Begriff zurückzuführen. Man

muß nur zu dem Physischen das Psychische nicht vergessen. Die organischen Einflüsse sind wohl das Bedingende; aber die Seele, besonders in der moralischen Bestimmtheit des Temperaments, das Entscheidende. Ganz ausscheiden aus der Reihe der Temperamente sollte man das melancholische, welches im physischen Organismus nur eine krankhafte Qualität ist. Von der Krankhaftigkeit aber ist das Temperament dadurch unterschieden, daß in diesem durch die Freiheit des Willens die Veränderung und der Uebergang in das andere Temperament geschehen kann. Rosenkranz leugnet dieß; er erklärt die Uebergänge für Schein; er sagt: das Temperament des Individuums bleibt das ganze Leben hindurch dasselbe. So sagt er auch: die Einseitigkeit des Temperaments ist die totale des Individuums. (S. 38.) Doch ist nicht zu leugnen, daß oft der Phlegmatische auch der Cholerische ist, daß also die Temperamente in einander überschlagen und zwischen ihnen keinesweges in der Wirklichkeit eine solche Scheidung besteht, wie die Physiologen und Psychologen festgestellt haben. Es ist gerade das der Unterschied des Temperaments vom Character, daß dieser nicht blos, wie jenes, Gemüthsart und wechselnd, sondern fest und bleibend ist, wie es auch der Begriff der Individualität ist, daß keine der andern absolut gleich oder ähnlich ist, es müssen daher die Temperamente in jeder auf eigenthümliche Weise vorkommen. In Bezug nun auf die Moralität zeigt sich das Temperament als das dreifache: 1) die Regsamkeit und Beweglichkeit des Willens ist durch die Mischung von Fleisch und Blut ungehemmt, ja gefördert. So ist sie die Fähigkeit, das Aeußerliche, Flüchtige des Lebens, die wandelbare Welt in ihren Wechselgestalten lebhaft aufzufassen und sich anzueignen. Auf diese Regsamkeit und Lebendigkeit des Willens hat unter den Elementen die Luft eine bestimmte Beziehung; sie ist unter den Temperamenten das sanguinische. Die sanguinische Tugend ist ihrer Natur nach heiter und hoffnungsreich, aber auch unbeständig und oberflächlich.

Der immer lustige, sanguinische Mensch betappt alles, geht auf alles ein; aber in ihn selbst geht nichts von dem allen tief ein. Unter den Völkern ist der Franzos der sanguinische; er hat sehr leichtes Blut. 2) Im sanguinischen Temperament geht die Richtung des regen, beweglichen Willens vorzüglich nach außen; geht sie dagegen nach innen, so ist sie das cholerische, die Lebhaftigkeit im Abstrahiren und Reflectiren; sie geht wie das Feuer, sich nach innen und aufwärts bewegend und alles durchdringend und aufbrausend, ebenso in tiefen Ernst, selbst ins Schwermüthige über und ist vorzugsweise das Temperament der Engländer; er ist der Trockene, Ernste, Schweigsame mit dem Spleen. 3) Der Wille hat von der Natur her die Neigung zur Trägheit. Das Element, zu welchem der Phlegmatische im Verhältniß, gleichsam in Rapport steht, ist das Wasser. Es muß von außen durch Wind und Wetter angeregt oder durch das Gesetz des Falles und der Schwere in Bewegung gesetzt werden, sonst ist es stille und sich immer gleich. Die wasserreichen Wiesen, die saftigen Kräuter sind die Hauptnahrungsmittel für die trägesten, phlegmatischen Thiere, das Schaf, die Kuh. Der phlegmatische Mensch vegetirt, und die Einförmigkeit der Bewegung ist ihm süß. Aber für außerordentliche Aufgaben und Geschäfte, für große, lebendige Regsamkeit und Anstrengung seiner moralischen Kräfte hat er keinen Sinn. Unter den Völkern ist der Holländer und der Orientale der Phlegmaticus. — An und für sich nun ist keins dieser Temperamente ein Hinderniß der Tugend; an und für sich ist solche Naturbestimmung des Willens ein Moralisch-gleichgültiges; nur die Tugend, blos durch die Natur bestimmt, ist ohne Werth. Aber es ist auch dem Willen und Belieben des Menschen nicht überlassen, zu bestimmen, welches Temperament er habe; welches das in ihm überwiegende sey, es ist dieß nicht durch den freien Willen, sondern durch die Natur. Es kann das in Bezug auf das Böse die Zurechnungsfähigkeit mindern, in einzelnen Fällen eine Entschuldigung seyn; aber ein Grund

der Rechtfertigung liegt nicht darin. Daher auch der Richter es nicht gelten läßt, wenn der im Zorn zum Verbrecher Gewordene oder der Räuber sich auf sein Temperament beruft und sagt, das bringe sein Naturell so mit sich. Das Wesen des Menschen ist Vernunft und Freiheit, und daran hat er auch die Macht, sein Temperament zu beherrschen. Eine lediglich durch Temperament bestimmte, wenngleich auf das Gute gerichtete Gesinnung oder Tugend hat höchstens in Ansehung des objectiv Guten innern Werth, in Ansehung des subjectiven Willens, der gleichsam nur der der Natur oder der natürliche Wille ist, hat sie keinen. Die Temperamentstugend ist die von Fleisch und Blut abhängige, hiemit die Macht der Sinnlichkeit an sich erleidende, leidenschaftliche Tugend. Die wahre Tugend geht über alle Temperamentsbestimmung hinaus, ist die temperamentlose, die freie, d. i. von allem Temperament unabhängige. Es muß, was Temperament und somit Naturnothwendigkeit war, dem freien Willen dienstbar gemacht und dessen Werkzeug geworden seyn. Der Kampf desselben muß vor allem sich nach dieser Seite richten, an der das Temperament sich die Entscheidung nehmen will. An Christus ist durchaus kein Zug wahrzunehmen, der eine Abhängigkeit vom Temperament verriethe; an Petrus ist das cholerische Temperament bemerklich. Hegel, der überhaupt die Unterscheidungen des Temperaments für etwas höchst Unbestimmtes erklärt und auch der Meinung ist, daß die einzeln dargestellten Temperamente in den Individuen sich mehr oder weniger vereinigt finden, führt die Temperamente auf den zwiefachen Unterschied zurück, daß entweder der Mensch sich in die Sache hineinbegiebt oder es ihm mehr nur um seine Einzelheit zu thun ist. (Encyclopädie 3. Th. oder Philosoph. des Geistes, S. 84.) Aber auch diese Unterschiede sind nur als fließend und nicht constant anzusehen.

Uebrigens muß man Temperament vom Naturell und Character, welche oft mit jenem verwechselt werden, wohl unterscheiden. Das Temperament ist das Mittlere zwischen beiden. Das

Naturell ist die Gesammtheit der natürlichen, körperlichen und geistigen Anlagen, im Gegensatz dessen, was durch eigene Thätigkeit hervorgebracht ist. In so fern liegt das Naturell noch jenseits der freien, sittlichen Selbstbestimmung und gehört der Naturgeschichte des Geistes an. Da geht es oft bis zu idiosynkratischen Aeußerungen. Manche Menschen wittern in ihrer Nähe Katzen, ohne sie zu sehen. Jacob I., König von England, wurde ohnmächtig, wenn er einen blanken Degen sah. Es gehört dahin auch die unglaubliche Schnelligkeit im Kopfrechnen, der eben so unglaubliche Mechanismus, womit einer Vegas logarithmische Tabellen auswendig weiß. Im Allgemeinen begreift das Naturell das in sich, was man Talent und Genie nennt. Es gründen sich darauf allerdings wesentliche intellectuelle Unterschiede unter den Menschen. Talent und Genie unterscheiden sich von einander dadurch, daß jenes die hervorstechende Richtung in Einzelnes und Besonderes, dieses die Richtung auf ein Allgemeines ist; dem Talent verdanken wir einzelne, wichtige Erfindungen, Entdeckungen und Virtuositäten; das Genie erschafft neue Gattungen, schlägt neue Wege der Erkenntniß ein. Damit aber Talent sowohl als Genie sich entwickeln und zur völligen Freiheit gelangen, müssen sie als bloße Anlagen selbst sich erst die nöthige Ausbildung erwerben, sich des Materials bemächtigen und mit Fleiß und Anstrengung zu Werke gehen; ohne diesen Uebergang in die sittliche Thätigkeit verkommt manches schöne Talent; ohne die Zucht und Bildung in allgemein gültiger Weise verliert sich manches Genie in der Debauche. Moralität und Tugend haben also wohl ein wesentliches Verhältniß zu Talent und Genie, und ohne sittlichen Werth haben diese keine Bedeutung; aber darum kann man doch Genie zur Tugend nicht nothwendig finden, oder behaupten, es gebe ein Genie zu ihr; sie ist ein Allgemeines, allen Menschen ohne Unterschied Zugängliches, nicht Angeborenes oder vom individuellen Naturell Abhängiges. — Zur Festigkeit endlich und Bestimmtheit gelangt

die Tugend im Character. Es giebt gute und schlechte Charactere; aber die Entschiedenheit, das Gegentheil der Characterlosigkeit, wird von einem Jeden gefordert. Der Character ist die Uebereinstimmung mit sich selbst, die Treue gegen sich selbst und das in constanter Gesinnung wurzelnde sich selber gleiche Verfahren. An einen characterlosen Menschen ist Alles anzuknüpfen; er fällt von einer Richtung in die andere, und es giebt einen Preis, um den er sich hingiebt. In Zeiten, wo große Versuchungen sich entwickeln, herrschende Regierungssysteme selbst den Character der Beamten verderben, ihn zur Bestechlichkeit, zum Denunciren, zur Heuchelei verlocken, ist es ein doppelter sittlicher Gewinn, Solche zu finden, die Character haben und auf die man sich verlassen kann. Ohne sittliche Energie und Streben nach allgemeinem Inhalt des Willens bildet sich kein Character. Es muß die formelle Willenskraft sich in großen Ideen und Zwecken thätig zeigen. Formell betrachtet war Napoleon ein großer Character; aber es fehlte ihm das Leben in großen, heilbringenden Ideen. Wo das fehlt, ist der Character nur Eigensinn und Eigenwille, die Fähigkeit für nur persönliche Zwecke. — Im Character ist die Festigkeit der Naturnothwendigkeit und des Naturells, im Temperament zur Flüssigkeit und Bewegung gebracht, wiederhergestellt und zur Freiheit verklärt. Er ist nicht ohne Naturbasis, und auf dieser natürlichen Grundlage und Disposition ist es Manchem erleichtert, sich einen starken Character zu erwerben. Aber immer und auch so beruhet dieser Erwerb auf eigener, freier Thätigkeit und Consequenz, und er selbst ist diese Continuität der Denk- und Handlungsweise. Die Erfahrung, daß in der Temperamentstugend, wie im Rausch oder Schlaf, dort im sanguinischen und cholerischen, hier im phlegmatischen Temperament und in gleichsam zufälliger Weise auch Gutes, ja selbst Großes und Erhabenes geschieht, macht diese Art von Tugend oft und bei Vielen zum Gegenstand der Bewunderung; des freien Menschen, der vor allem von sich selbst un-

abhängig seyn muß, ist sie nicht werth. Gesinnung und Temperament ist einerseits verdienstloses Verhalten, sofern es das Gute betrifft und trifft, andererseits zurechnungsloses, sofern es ein böses ist. Alle Stellen der Schrift, in denen Christen aufgefordert werden, mit Fleisch und Blut zu kämpfen, beziehen sich auch auf die Temperamente. So Sir. 17, 30. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. 1 Cor. 15, 50. Ephes. 6, 12. Die Gesinnung ist freies Bewußtseyn, das Vermögen, sich Rechenschaft geben zu können von seinen Handlungen; denn in der bestimmten Gesinnung enthalten oder aus ihr hervorgehend stehen sie in einem Allgemeinen, welches Gegenstand des Wissens ist. In Bezug auf alle einzelne noch so verschiedene Handlungen ist die Gesinnung die eine und selbige, daher in Bezug auf die Gesinnung der Satz seine Wahrheit hat, daß die Tugend nur eine sey; man hat sie oder man hat sie nicht; die Gesinnung ist der für das Gute oder Böse entschiedene Character. Aber auch die einzelnen in der einen Tugend hervorgehenden Handlungen heißen Tugenden, und in dieser Beziehung ist sie nicht blos die eine, sondern mannigfaltige. Die tugendhafte Gesinnung ist der gute Wille, die stille Ruhe in der Tugend, das Bewußtseyn der guten Absicht. Als das Etwas-wollen und Danach-streben ist sie zugleich Widerstreben, Kampf und Unruhe. Die Tugend als die gute Gesinnung ist Tapferkeit, Mannheit (vir-tus). Der allgemeine Gedanke der Kraft und der Anstrengung derselben ist im Begriff der Tugend als Gesinnung ein wesentliches Moment, das Moment der Thätigkeit, Activität überhaupt. Sie ist Widerstand gegen das Böse und die Ueberwindung desselben. Aber so ist in die Gleichheit der Gesinnung zugleich Ungleichheit gesetzt, aus der sie zugleich stets die Wiederherstellung ihrer selbst ist. Dieß ist die Thätigkeit, Lebendigkeit, Wachsamkeit der guten Gesinnung. Eben hiemit ist sie aber auch noch des steten Fortschritts, wie auch des Rückschritts fähig; daher denn auch wohl einzelne Handlungen tugendhaft und dem Gesetz gemäß seyn können, die Tu-

gend selbst aber in keinem Augenblick vollkommen ist. Die Tugend schließt auch als Gesinnung in sich, daß sie stets nur mehr oder weniger Tugend sey, daß sie es stets nur sey in irgend einem Maaß. Daher es denn auch so ungehörig ist, Christo Tugend zuzuschreiben, was die Schrift nicht thut. Die Tugend ist nur der Gesinnung, dem Willen nach eine; aber wer die Tugend hat, hat darum sie noch nicht alle. Auch in die Tugend ist daher noch immer Untugend zu setzen, weil Unvollkommenheit; sie ist nur die Herrschaft der Tugend über die Untugend, das entschiedene Uebergewicht des Guten über das Böse. Der moralische Mensch ist der, dem es Ernst damit ist und dem dieses zur Gewohnheit und Fertigkeit geworden ist. Der tugendhafte Mensch ist somit weder der, der gar nichts Böses mehr thut oder gar thun könnte, noch auch der, der nur einzelnes Gutes thut, sondern der, der sich im Gutesthun einen bestimmten Character gebildet hat. So ist sie die Liebe, die freie Liebe; in diesen Gedanken der Liebe sind in der Schrift alle Momente der Tugend als Gesinnung hineingelegt. Augustinus sagt: habe nur Liebe und dann thue, was du willst. Dieß heißt nicht, daß der tugendhafte Christ auch das Böse thun dürfe, sondern nur, daß diese Wurzel der Liebe ihre Kräfte und Säfte im reichlichen Maaß in die einzelnen Handlungen hineintreiben und sie auch gut machen, ja auch die einzelnen Sünden vergüten werde, sofern sie Vergebung finden können. Denn diese ist selbst der Tugend als Liebe unentbehrlich und ein heiliger Trost im Evangelium. Die Liebe aber ist auch als die Gesinnung nicht so abstract aufzufassen, daß sie seyn könnte oder Tugend seyn könnte ohne die That. Als ein wesentliches Moment der Tugend zeigt sich vielmehr

γ) die That. Die Gesinnung, die reine, lautere Gesinnung ist die Wahrheit der Tugend, die That aber derselben Wirklichkeit. In so fern ist selbst die Gesinnung, die Liebe ein Unwirkliches, Abstractes, ein Leben rein noch in Gedanken, wenn nicht

hinzukommt die That, in der die Gesinnung sich erst verwirklicht. Ja, daß die Tugend, die reine, lautere Liebe, wirklich vorhanden ist, zeigt sich erst darin, daß sie wirksam ist; in der That erst ist die Gesinnung nicht nur realisirt, sondern auch manifestirt. Ebenso ist andererseits die That ein ganz Unbestimmtes und Abstractes, wenn sie nicht der heiligen Quelle der Liebe entflossen und nur derselben Erscheinung ist. Eine That ohne Liebe hat keinen Werth. Die Trennung der Gesinnung und That im Leben und Handeln ist heuchlerisch, pharisäisch. Der Mensch, wie er ist von Natur, begnügt sich gern mit seinem guten Willen, rühmt sich seiner guten Absicht und setzt sie selbst an die Stelle der mangelnden That. Der gute Wille kann sogar noch der üble Wille seyn, denn auch diesem ist es leicht, sich für den guten auszugeben. Wäre er wirklich der gute Wille, so würde er nicht die Feigheit haben, die gute That zu unterlassen oder zu fliehen. Nicht weniger häufig kommt es vor, daß der Mensch auf seine Rührigkeit und Thätigkeit, auch abgesehen von ihrem Grund und Ziel, allen Werth legt, sich seines Thuns und herrlichen Pflichterfüllens rühmt und so der Tugendhafte zu seyn sich dünkt auch ohne die gute Gesinnung, die alles Thun erst gut macht. Das ist die aus der heiligen Schrift wohlbekannte Gerechtigkeit aus den Werken, welche höchstens ist Gerechtigkeit vor Menschen, aber darum doch noch nicht die, so vor Gott gilt. Denn vor ihm gilt nicht das Mehr oder Weniger der Werke, sondern allein die reine, göttliche Liebe, welche in Werken thätig ist. Das Thun, die Thätigkeit, welche als solche noch wesentliche Bestimmung des Geistes und ein rein Innerliches ist, wenn es diesem Innerlichen äußerliches Daseyn giebt, so ist es das Handeln. Die Handlungen sind die Aeußerungen der innerlichen Thätigkeit oder der Thaten des Geistes. In der Handlung ist das Innere mit einem Aeußern vereinigt. Wenn dem Thiere Handlungen zugeschrieben werden, so ist das sehr uneigentlich gesprochen; denn zum Handeln gehört nicht nur die

Hand, sondern auch der Gedanke, eine That des Geistes, das Bewußtseyn eines Zwecks. Auch des Thieres Verhalten ist wohl zweckmäßig, vernünftig, aber nur aus Instinct, Trieb, Begierde. Es hat keinen Willen, nicht das Vermögen, sich auch anders zu bestimmen, als der Instinct fordert. Der Trieb ohne das Licht des Geistes und Bewußtseyns ist der blinde. Zum menschlich-vernünftigen, freien Handeln gehört vor allem, der Herrschaft der Triebe und Begierden ein Ende zu machen, ihnen nicht als solchen zu gehorchen, sich über die endlichen Zwecke zu erheben und vielmehr den Endzweck des sittlichen Lebens zu erreichen. In der Moralität ist daher das Motiv der Handlung entscheidend, ob sie der Tugend angehöre, oder nicht.

B. Das Tugendmotiv. In der Handlung tritt die Tugend in die Welt der Erscheinung, aber sie ist auch da nicht ohne ihren Grund, aus welchem sie hervorgegangen. Da ist also der Unterschied ihrer, als der begründeten, und ihrer, als des Grundes, aus welchem sie ist, doch so, daß, wie es die logische Natur desselben ist, der Grund selbst in dem Begründeten, wie dieses aus ihm ist. Eine Tugend hat ihren Werth durch die Tugend. Der Grund, die Tugend begründend, ist der Bestimmungsgrund, ihr immanent wirkend ist er der Beweggrund, beiderlei Grund der eine und selbe, zur That wirksam ist er der Entschließungsgrund.

a. Der Bestimmungsgrund. Er ist die allgemeine, einfache, intellectuelle Grundlage aller moralischen Bewegung und Thätigkeit. Er bezieht sich auf das Gesetz und ist gleichsam ultima ratio legis. An dieser Seite hat im System der theologischen Moral die Frage nach dem Princip dieser Wissenschaft, wie des moralischen Lebens überhaupt, dessen Begriff sie ist, Bedeutung. Das Anfangen der Tugend wird von demjenigen, worin sie anfängt, unterschieden; dieser Anfang als Anfangsgrund ist das Princip. Im Geiste ist enthalten die Identität beider, des wirklichen Anfanges der Tugend und ihres Grundes;

durch diese Identität ist er Bestimmungsgrund. Das Bestimmende bleibt in die intelligible Welt zurückverlegt, ist im Denken zunächst in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Willen, welche auch darin ausgedrückt ist, daß es heißen kann: der Wille bestimmt sich. Ein solcher Satz spricht es deutlich aus, wie falsch das sey, wenn (wie von Steffens in der Religionsphilosophie) gesagt wird: nicht das Denken, sondern das Wollen sey das Erste, die That des Willens sey das Absolute. Es kommt dann aber nothwendig auch zum Unterschied beider; so ist das Denken der stille Grund, aus welchem alle Gesinnungen und Thaten erst hervorgehen *können*; an welcher Seite gesagt werden muß: der Wille, noch unbestimmt, sey der bestimmbare. Der Bestimmungsgrund als Gedanke ist so die Möglichkeit und Unmittelbarkeit der Tugend. Kommt es nun zur Vermittelung oder Aufhebung der Unmittelbarkeit, welches das wirkliche Handeln ist, so kann das Denken, als der wahrhafte Anfangspunkt der Tugend, allerdings in der Unbestimmtheit des Denkens, welches das Fühlen ist, stehen bleiben. Denn subjectiverweise hebt die Tugend, wie das Denken selbst, als Fühlen an. Das moralische Gefühl, das Gewissen, ist der Ort und Orient, wo im Subject die Sonne des Gesetzes und der Freiheit *aufgeht*. Aber die Sonne, welche im Gefühl Tag macht, ist der Gedanke, wie das Gefühl nur der erste Zusammenschluß des Subjects ist mit dem Gedanken; was im an sich unbestimmten Gefühl bestimmend ist für das Wollen, ist das Denken, die Macht der sittlichen Idee; denn bestimmen heißt eben denken, und schon wenn die Unbestimmtheit des Fühlens sich zur Bestimmung oder Bestimmtheit aufhebt, erfährt es die Macht des Gedankens. Daher wer auch in der Erkenntniß des Bestimmungsgrundes nur an der Erscheinung desselben im Gefühl stehen bleibt, kommt nicht an den Grund, verfährt ungründlich und oberflächlich; der Sitz und Ort, wo der Grund zunächst liegt und erscheint, ist ihm der Grund selbst. Im Denken erst kann es zur Ausmittelung des wahren

und Ausscheidung des falschen Inhalts der moralischen Handlung kommen. Wenn das Gefühl das des Gewissens ist, so ist es schon nicht ohne ein Wissen und dieses ist das Denken in seiner Wahrheit, das mit der Wahrheit identische Denken, wiewohl zunächst in seiner Unmittelbarkeit. Es vermittelt sich dann aber auch durch den Gegensatz oder die Negation, und es beleuchtet sich der Bestimmungsgrund der Tugend im moralischen Urtheil; da steht er in der Sphäre des moralischen Verstandes und der Verständigung. Es kommt zum bestimmten Bewußtseyn des Guten und Bösen und zum ursprünglichen Theilen beider, welches eben das Ur=theilen ist. Wird der Handelnde beurtheilt oder verurtheilt, so geschieht es nicht mittelst der Frage: was hast du gefühlt, sondern was hast du gedacht bei deinen Handlungen? Das erstere ist das objectiv Gleichgültige und kaum zu besprechen; in dem andern erst ist eine moralische Verständigung möglich; denn Gefühl, Sehnsucht, Begierde sind die Formen, deren das Böse wie das Gute sich bemächtigen kann, ohne daß Rechenschaft darüber zu geben ist. Durch das Orakelmäßige des Gefühls kann es wohl leicht imponiren, aber im Denken ist es leicht seines Irrthums geziehen, und kann, wenn das Wollen und Thun davon bestimmt ist, der Strafe unterworfen werden, die dann erst als Gefühl zu dem Schuldigen zurückkehrt. Im sittlichen Urtheil ist es, daß der an sich seyende Widerspruch des Guten und Bösen den Menschen in sich hineinzieht und ihn in Widerspruch und Widerstreit mit sich selbst setzt, wenn er durch irgend etwas anderes, als das Gute oder die absolute Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, sich bestimmen ließ. Ist hingegen die absolute Nothwendigkeit das die Freiheit zur Uebereinstimmung des einzelnen Willens mit dem allgemeinen Bestimmende, so ist der Bestimmungsgrund der wahre oder in seiner Wahrheit. Daß die Wahrheit der Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns und das Princip der Sittenlehre sey, kann auf diesem Puncte behauptet werden, wie von Wollaston, Ammon u. a. ge=

schehen. Wahrer und wahrhaft moralischer Bestimmungsgrund kann er nur seyn durch die Wahrheit, die er in ihm selber hat und ist. Aber die Bestimmung der Wahrheit ist von Allen behauptet worden, welche, wenn auch noch so verschiedene, Principien der Moral aufgestellt haben. So ist sie leicht nur die formelle, subjective. Für die Tugend kann der Bestimmungsgrund nur der objective, inhaltsvolle seyn. Das Denken nun kann sich wohl mit dem mannigfaltigsten Inhalt erfüllen, und mit ihm steht die Wahrheit auf verschiedenen Stufen; sie kann auch wohl nur die vorgestellte, imaginirte seyn. Das Denken ist oft durch die Neigung bestochen und durch die Vorliebe mit Vorurtheil erfüllt. Schon im moralischen Urtheil kommt der Bestimmungsgrund in die Sphäre der Freiheit des Denkens sowohl als des Wollens. Genügt ihm da die Freiheit, wie sie die formale nur und somit die Willkühr und Ungebundenheit ist, so kann es gar mancherlei zum Bestimmungsgrund wählen und machen, was in der objectiven Beurtheilung nach dem Gesetz nicht bestehen mag. In solchem Denken ist kein Glaube an die Wahrheit mehr, somit auch keine Wahrheit des Glaubens mehr. Wird der Bestimmungsgrund alles moralischen Lebens in seiner Wahrheit erkannt, so kann er nicht ein von der Wahrheit christlichen Glaubens verschiedener seyn. Bestimmend ist dieser Grund darin, daß er das Denken der Wahrheit des christlichen Glaubens oder das christliche Glauben in seiner Wahrheit ist; in der wahren Frömmigkeit hat die wahre Rechtschaffenheit ihren Grund; aus jener geht diese in ihrer Wahrheit hervor. In solchem Glauben, wie er als Frömmigkeit subjectiv und Gefühl geworden, liegt die Liebe als Keim verschlossen. Indem aber die Liebe aus ihm, als ihrem Keim und Bestimmungsgrunde der Tugend hervorgeht, geräth diese oder der Wille in Bewegung und wird die Liebe der Bewegungsgrund.

b. Der Beweggrund. Was einer liebt, das lebt er und das ist er. Der Wille läßt sich bewegen, nämlich zum Handeln,

und hat dazu seinen Grund, der, als der bewegende, der Beweggrund ist. Als Grund liegt er noch im Denken und hat auch als Beweggrund das Denken an ihm; das aber, wozu er den Willen hinbewegt, ist das Handeln. So steht der Beweggrund in der Gesinnung und so in der Mitte zwischen dem Denken und Handeln. Von dem Bestimmungsgrunde, der im Denken ist, geht eine Bewegung des Willens zum Handeln aus. Gefühl und innerer Sinn, Ahnung, Begierde würden unbeweglich und unbewegt nicht die Seite des Wollens, sondern nur des Seyns und Bestimmtseyns ausdrücken, wäre nicht die Bewegung vermittelt durch Denken. Der Bestimmungsgrund hat seine Beziehung auf das Allgemeine, auf die Tugend an sich; die Bewegung ist das Werk der Gesinnung. Der Geist des Glaubens macht sich als Liebe zur Seele des Lebens und Leibes, welches das Handeln ist. Mittelst des Glaubens, als ihres Bestimmungsgrundes, ist die Liebe als der Beweggrund das Elastische der Seele, welches als Triebfeder der Tugend vorgestellt ist. Die Liebe kann aber nur, je nachdem sie selber durch den wahren Glauben bestimmt ist und das Wahre des Glaubens zum Gegenstand des Handelns macht, der wahre Beweggrund seyn. Ist sie noch die natürliche nur, von Fleisch und Blut afficirt, so ist der Inhalt der sinnlichen Lust und Begierde der Beweggrund in ihr unter der Form der Liebe. Der Wille erleidet von der Seite der Natur eine Beschränkung, welche die reine Bewegung der Liebe hemmt und theilt. Es läßt sich der Wille noch eben so sehr durch Temperament und Leidenschaft als durch Liebe bewegen, oder diese nimmt selbst die Gestalt von jenen an. So die Liebe zum Leben, Hab und Gut, wenn Leben und Eigenthum für das höchste Gut genommen werden. Eine gedankenlose Gesinnung ist wie die thatlose ohne moralischen Werth. Der Gedanke, welcher der wirklichen Handlung vorhergeht und von welchem die Bewegung des Willens ausgeht, ist die Absicht; sie als der Beweggrund kann eben so sehr die gute als böse seyn.

Wenn die Absicht, sich aus dem an und für sich oder absolut und objectiv Guten in die reine Subjectivität zurückziehend, sich doch für die gute ausgiebt, so ist sie heuchlerisch, vor sich und andern, in Wahrheit aber die sich als das absolut Gute behauptende Subjectivität und das Handeln mit bösem Gewissen. Es ist nicht die sich wissende Allgemeinheit, sondern irgend eine Particularität, von welcher der Antrieb zum Handeln ausgegangen. Das Handeln aus Unwissenheit entschuldigt sich oft mit seiner guten Absicht, dem guten Zweck den es gehabt. Ebenso oft das böse Gewissen damit, es habe dieß und das nicht gewußt. Auf dem Standpunct der Reflexion giebt es in der Gesinnung der Gründe viele, wodurch sich das Subject bewegen läßt und oft die an sich böse Handlung eine gute seyn soll und heuchlerisch sich als diese geltend macht. Gründe, auch sogenannte gute Gründe, giebt es für alles; irgend eine abstracte Seite, eine Einseitigkeit, Möglichkeit bietet schon einen solchen Grund dar, und die scheinbar gute Handlung ist doch in ihrem Grunde eine schlechte gewesen. Das Moralische ist in dieser Beziehung ganz das Gegenbild des Intellectuellen, d. h. es geht mit dem Handeln aus Gründen wie mit dem Erkennen aus Gründen; es ist das eine so unzureichend, wie das andere, wie jenes zum tugendhaften Handeln, so dieses zum wahren Erkennen. Es steht das Theoretische hier dem Practischen ganz gleich. Erkenntnisse, selbst practische, z. B. Predigten, in denen nur aus Gründen verfahren wird, zeigen überall Mangel an Bildung an. Jedes Raisonnement nur aus Gründen greift einseitig nur einzelne Seiten des Gegenstandes auf; der Begriff der Sache, der die Natur der Sache, ihren vollständigen Inhalt zur Erkenntniß bringt, ist nicht ein Raisonniren aus Gründen. Die Möglichkeit, gute Gründe auch für das Schlechte zu haben, liegt in der Subjectivität, welche als abstracte Negativität sich alle Bestimmungen unterworfen und als aus ihr allein kommend weiß. Der jesuitische Probabilismus gründet sich hauptsächlich auf diese sogenannten

guten Gründe, auf die Intention, und treibt es damit leicht bis zur mentalen Reservation, worin die falschesten Eide geschworen werden können. Eine andere Form schlechter Antriebe und Motive ist das Isoliren des guten Willens, die Erklärung, daß das Wollen des abstract Guten hinreichend sey, eine Handlung, welche sie sey, zu einer guten zu machen. Allein da nun das Gute noch ohne allen bestimmten Inhalt ist, das Handeln aber als bestimmtes Wollen ohne ihn nicht seyn kann, so ist es wiederum dem Subject überlassen, ihm diesen bestimmten Inhalt zu geben, irgend eine Seite der Handlung, welche für sich sündhaft und verbrecherisch ist, durch die gute Absicht, durch den guten Willen zu einer edlen Handlung zu machen. Der heilige Crispinus stiehlt zwar den Reichen das Leder, allein in der Absicht, den Armen Schuhe daraus zu machen. Dieser moralische Soldat entläuft aus der Schlacht, in der guten Absicht, für sein Leben, für seine Familie zu sorgen. Dieß kann so weit gehen, daß man sogar in der Moral sagt: einen bösen Menschen gebe es eigentlich gar nicht, weil selbst ein solcher, der dafür gelte, doch selbst das Böse unter der Form des Guten wollte. Die Beweggründe sind doch daher genommen, daß es sein Vortheil sey, so zu handeln; alles wird nur unter dem Anschein des Guten (sub ratione boni) gewollt und gewählt. So Baumgarten-Crusius in seiner Sittenlehre S. 202. Allein in diesen Bestimmungen ist der Unterschied des Guten und Bösen völlig aufgelöst, und man muß vielmehr sagen: blos das Gute wollen und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, ist vielmehr das Böse, indem das Gute dann nur in dieser Unbestimmtheit gewollt, die Bestimmung desselben aber der Willkühr, Neigung und Begierde des Subjects vorbehalten ist. Es gehört in diese Reihe auch der Satz: daß der Zweck die Mittel heilige. Wahrheit hat dieser Satz nur, indem er tautologisch genommen wird und soviel sagen will, als: ein heiliger Zweck mache auch die Mittel heilig. Denn das Mittel ist alsdann nichts für sich und

hat allein in dem Zweck seinen Werth und seine Bestimmung. Jener Satz setzt aber solche Mittel, welche an und für sich von dem Zweck verschieden und ihm wohl auch entgegengesetzt sind, und will, es könne für einen guten Zweck wohl auch an und für sich schlechte Mittel geben, die eben durch den Zweck diesen Character verlören, es könnten Verbrechen als Mittel zu guten Zwecken dienen, erlaubt, wohl gar Pflicht seyn. Allein was in sich selbst ein Verbrechen ist, hat seine objective Bestimmung bereits erlangt, und diese Bestimmung kann nicht von ihm genommen, nicht an ihm getilgt werden. Die Subjectivität erreicht endlich ihr Aeußerstes in der Geltendmachung ihrer Bestimmung dessen, was gut ist, indem sie die subjective Ueberzeugung, etwas sey gut, zum hinreichenden Motiv der Handlung macht. Ist die Ueberzeugung ein Wissen, so ist sie von bestimmtem Inhalt, ist mit der Wahrheit erfüllt, und so kommt nicht von dem Ueberzeugtseyn, sondern von der gewußten Wahrheit die Güte der Handlung her: die Ueberzeugung selbst ist eine gute, so kann sie dann auch sich in eine Handlung legen und diese zu einer guten machen. Wird hingegen, wie in jenem Satz, das Formale des Ueberzeugtseyns für das genommen, wodurch eine Handlung gut wird, so ist jeder Meinung, jedem Wahn möglich, sich als ein Gutes zu erweisen, und kein Verbrecher ist wohl gewesen, der ohne diese Ueberzeugung bei seiner Handlung war. Wenn man in der Wissenschaft erst dahin gekommen ist, die Erkennbarkeit des an und für sich Wahren, welches auch das an und für sich Gute ist, zu leugnen, so erscheint eine solche Behauptung, das formale Ueberzeugtseyn und die Ueberzeugungstreue mache die Handlung zu einer guten, also blos das, was ich denke und will, nur als eine nothwendige Folgerung, und so entwickelt jenes theoretische Leugnen hier auf dem practischen Gebiet seine demoralisirenden Folgen. Es kommt alsdann nur auf die eigenthümliche Weltansicht an, die in den Individuen verschieden ist, um etwas als gut oder schlecht zu qualificiren; die Moralität

ist an die Subjectivität verfallen und in der atomistischen Existenz der Individuen aufgelöst. Das Verbrechen selbst kann alsdann höchstens als ein Irrthum erscheinen. Die Seichtigkeit der Wissenschaft, unterstützt durch verstandesmäßige Sophisterei, hat in unserer Zeit vielfältig Gelegenheit gefunden, solche Grundsätze zu bekennen und zu verbreiten. In der That ist damit jeder Tugend auch im geselligen Verkehr der Menschen ihr Werth und ihre Wahrheit geraubt; denn würden solche Grundsätze anerkannt und allgemein, so würden auch Andere das Recht gegen mich haben, meine moralischen Ueberzeugungen und sittlichsten Handlungen für schlecht und verbrecherisch zu erklären, und sie würden, nach ihrer Ueberzeugung urtheilend, ganz recht daran thun. — Es ist nun noch das Verhältniß der sinnlichen und sittlichen Beweggründe zu betrachten. Das Denken ist es, welches sich unter der Form des sinnlichen Gefühls, der Begierde, als Liebe des Eitlen und Irdischen zum Bewegenden macht im Handeln danach, das Vergnügen und die Lust, das Angenehme und Nützliche zum Motiv der Tugend erhebt; so in der eudämonistischen Moral. Da ist und bleibt das Tugendmotiv ein unreines, unwerthes, sey es, daß einer nur durch die Furcht vor der Strafe vom Bösen zurückgehalten oder selbst zur objectivguten That nur durch subjectiven Eigennutz angetrieben wird. Dieß System der selbstsüchtigen Triebe und Motive kann sich selbst aufs Aeußerste verfeinern, ja vergeistigen, ja verfrommen, es ist und bleibt darum doch ein des Menschen, des Christen, unwürdiges, weil der letzte zum Handeln bewegende Grund doch nicht der sittliche, sondern der sinnliche war. Prediger meinen oft beim practischen Schluß recht viel sinnliche Gründe anführen zu müssen und werfen dadurch die Gemeinde aus dem Sittlichen herab — sagt Daub (Syst. d. M. I. S. 286.). Dieß offenbare oder versteckte Interesse ist das Wesen der eudämonistischen Moral. Ihr hat zu seiner Zeit Kant am meisten Abbruch gethan, ihr seine rein formale Tugendlehre gegenübergestellt. Sie hat allein den Ge=

danken des Gesetzes, dieß von allen sinnlichen Triebfedern gereinigte Denken des Rechtes und der Tugend, den kategorischen Imperativ, dieß reine Sollen, zum Tugendmotiv erhoben. Diese sogenannte Reinheit ist aber nicht weniger als jene Sinnlichkeit des Motivs unzureichend und einseitig. An beiden Seiten ist sowohl, was der Begriff des Moralischen, als was der Begriff der menschlichen Natur ist, verkannt, und indem diese Entdeckung zunächst nur die negative, und die Aufhebung des Widerspruchs nur die äußerliche ist, wird bei der Vorstellung einer Verbindung und Mischung von beiderlei Motiven stehen geblieben, nur eine Mixtur der sinnlichen und sittlichen Motive bewerkstelligt, wie in der Ammonschen Moral. — Hat allerdings im Menschen, wie er sowohl Vernunft- als Sinnen-Wesen ist, die Sinnlichkeit und Vernünftigkeit gleiche Ansprüche, so kann das Gleiche in den Ansprüchen nur nicht auf den Inhalt beider bezogen oder gegründet werden, wie wenn das Sinnliche und das Vernünftige von gleichem Werth wäre. Sondern die Gleichheit beiderlei Ansprüche liegt allein in der Identität des Menschen, wie er als sinnliches Wesen nicht ist und seyn soll ohne Vernünftigkeit, und als vernünftiges nur nicht so, daß er aufhören müßte, sinnliches Wesen zu seyn. Das allerdings Schwierige in dieser Erkenntniß und Bestimmung ist hier die Identität des Subjects, welches eben so sehr Sinnenwesen als Vernunftwesen ist. Es ist das eine und selbe Subject, welches sinnlich sowohl als moralisch sich bestimmen kann; es ist die Frage, wie in dem einen und nämlichen Subject eine Bestimmbarkeit seyn kann, sowohl durch sinnliche als moralische Gründe, und wie diese Einheit beider zu fassen sey. Nach Kant ist der Bestimmungsgrund zum pflichtgemäßen Handeln nur so der wahre, daß er der reine, d. h. von aller Influenz sinnlicher Triebfedern freie ist, und der moralische Mensch nur der, welcher, was die Pflicht fordert, beschließt und thut lediglich um der Pflicht willen, rein allein durch den Gedanken der Pflicht geleitet. Von dieser Seite hat die Kanti-

sche Sittenlehre besonders die eudämonistischen gründlich bekämpft und sich so um die Würde des reinen moralischen Handelns und um die Reinheit der Sittenlehre große Verdienste erworben. Sie geht darin so weit, daß sie verlangt, selbst durch die Hinsicht und Hoffnung auf ein anderes Leben werde in dem Handelnden die moralische Triebfeder befleckt und verunreinigt. Er soll allein wollen, weil er soll. Es ist aus der Moralität ausgeschlossen alles und jedes andere Interesse, als einzig und allein das an der Pflicht. Das Vernunftmotiv, die Vorstellung der Pflicht, soll die einzige Triebfeder seyn. Die Kantische Sittenlehre ist hierin reine Theorie, worin vom wirklichen Leben abstrahirt ist, sie ist eine abstracte und nicht concrete. In diesen beiden Ansichten, der Kantischen und eudämonistischen, ist jede von beiden die entgegengesetzte der andern; jede für sich eine Einseitigkeit, in dieser aber ist keine Wahrheit. Sich streng einander gegenüberstellend heben sie beide sich auf und zwar in dem Begriff der Unterordnung des sinnlichen Bestimmungsgrundes unter den moralischen, so daß eben diese Unterordnung die Einheit beider ist. In dieser Einheit aber ist der moralische Beweggrund nicht mehr der moralische blos, der sinnliche nicht mehr der sinnliche, sondern in dieser Einheit ist der Bewegungsgrund der sittliche: in ihm ist das Abstracte des moralischen und das Unmittelbare des sinnlichen Beweggrundes aufgehoben. Diese Subordination ist ganz die der Natur unter den Geist, oder im christlichen Ausdruck die Unterordnung des Fleisches unter den Geist. Die Natur ist die Basis, der Boden, auf welchem der Geist sich entwickeln kann, wie der Staat, eine Idee, in der Wirklichkeit nicht seyn kann ohne Land, ohne Territorium. Für das Sittliche ist also das Sinnliche nicht ohne Bedeutung, und die Moral kann sich nicht so rein abstract, rein subjectiv halten, sondern muß auch auf die Objecte der Natur sehen. Aber diese Gründe von der Natur herkommend sind subordinirt dem Sittlichen. Indem von dem Subject, es sey ein Einzelner, oder ein Stand oder Staat, was

seine Pflicht ist, beschlossen und geleistet wird, thut es zugleich das Nützliche, mithin zugleich das, was in sinnlicher Weise bestimmt ist und das Angenehme selbst. Allein der sittlich Handelnde, von dem sittlichen Beweggrund Bestimmte, hat in seinen Handlungen nicht dieses, das Nützliche und Angenehme, unmittelbar vor Augen, sondern unmittelbar nur die Pflicht und mittelbar jenes. So ist das Sinnliche wohl in das Sittliche mit aufgenommen und damit verknüpft, aber so daß es diesem untergeordnet ist, so daß in allen Fällen, wo ein Conflict beider entsteht, die Entscheidung nicht von der Rücksicht auf das Sinnliche, sondern auf das Geistige, auf Gesetz, Recht und Pflicht erfolgt, wo aber solcher Widerspruch nicht eintritt, das Natürliche sich im Geistigen als sittliche Gesinnung verklärt. Eltern z. B. lieben ihre Kinder schon von Natur, und diese Liebe aus der Natur ist an und für sich noch die werthlose; diese Liebe hat nicht der Geist, sondern die Natur in ihnen. Es müssen nun auch Kinder gezüchtiget werden. Hält jene Natur- und Affenliebe vor und ist sie das Leitende und Bewegende der Handlungen, so geht den Kindern jegliche Unart hin und sie werden wohl gar deshalb gelobt und bewundert. Aber an und für sich steht jene natürliche Liebe nicht im Widerspruch mit einer geistigen Erfüllung derselben, worin sie vielmehr sich reinigt und verklärt; sie hebt sich darin auf, ohne sich darin zu verlieren, und erlangt durch solche Erhöhung erst Wahrheit und Würde. Diese dreifache Beziehung und Beurtheilung des Motivs enthält auch die christliche Sittenlehre. Dem Sinnlichen, blos Natürlichen als Beweggrund zum sittlichen Handeln schreibt sie keinen Werth zu. Die Liebe, welche sie zum Alles Bewegenden in der christlichen Gesinnung macht, ist nicht die blos sinnliche oder natürliche. Sie ist die Liebe Gottes und des Menschen, nämlich des Menschen in dir und mir. Da ist kein Streit, wie überhaupt nicht in der Liebe; da kommt es sogar zur Feindesliebe, welche die stärkste Ueberwindung der natürlichen Triebe und Begierden erfordert.

Gegen den rohen Eudämonismus ist derselben Reinheit und Erhabenheit, die Freiheit derselben von allen niedern und irdischen Bewegungen zu rühmen. Gegen den abstracten Kriticismus ist jedoch nicht minder derselben concrete und lebensfrische Sittlichkeit anzuerkennen. Indem sie die sittlichen Bestimmungsgründe aus dem Gemüth darstellt, läßt sie das Sinnliche nicht unberücksichtigt, und von dieser Seite ist wohl zur Zeit der Kantischen Philosophie der Vorwurf gegen die christliche Sittenlehre entstanden, als enthalte sie keine sittlich-reine Bewegungsgründe zur Pflicht. Wie ungegründet dieser Vorwurf sey, zeigt sich besonders darin, daß die Neigung, auf welche das Christenthum freilich, und zwar mit Recht, alles Gewicht legt, die Liebe ist, und zwar die Liebe, welche Gott hat, nach ihr der Grund seyn soll, aus welchem wir Gott wiederum lieben sollen 1 Joh. 4, 10., wie auch der Mensch barmherzig seyn soll, gleichwie sein Vater im Himmel barmherzig ist. Luc. 6, 36. Hiebei kann Niemand den Gedanken haben, als ob Liebe und Barmherzigkeit in Gott hergekommen sey von der sinnlichen Natur, oder selber nur sinnliches Gefühl sey: denn dieses würde dem geistigen Wesen Gottes ganz widersprechen, von welchem alles Sinnliche fern ist; diese Neigungen sind ihm nicht aus der Sinnlichkeit, dem Instinct, sondern aus dem Willen, dem Geiste, und indem hier die Liebe, die Barmherzigkeit Gottes als Muster der Nachahmung für den Menschen dargestellt wird, ist es die Liebe, die Barmherzigkeit zwar im Sinnlichen, aber nichts destoweniger wie von geistiger, göttlicher Herkunft, so auch von geistigem und göttlichem Gehalt. Diese ethischen Vorschriften sind desselben wesentlichen Inhalts, wie die: werdet vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist. Matth. 5, 48. Hier wird der Gedanke an die unendliche Vollkommenheit Gottes als Beweggrund eines pflichtgemäßen Lebens dargestellt. Die Reinheit des Motivs überhaupt fordert die christliche Sittenlehre als Bedingung aller Gemeinschaft mit Gott. Selig sind, die reinen Herzens sind, sagt Christus Matth. 5, 8.,

denn sie werden Gott schauen. Die Seligkeit des Menschen wird hier gesetzt in das Schauen Gottes. Aber Gott ist kein Sinnenwesen, nicht mit leiblichen Augen zu sehen, er ist der Unsichtbare, der Geist. Das Schauen ist also hier für die wahre Erkenntniß Gottes und die lebendige Gemeinschaft mit ihm genommen, wie es denn auch Joh. 17, 3. ausdrücklich heißt: das sey das ewige Leben, daß man Gott erkenne. Indem aber hier die mit der Erkenntniß Gottes identische Seligkeit in das menschliche Herz gelegt wird, ist zwar nicht das sinnliche, leibliche Herz, sondern die Gesinnung gemeint, aber auch sie doch nicht so, wie in ihr das Sinnliche gänzlich vertilgt und ausgerottet wäre. Also daß die Gesinnung, der Wille rein sey, ist in jenem Ausspruch gefordert. Im Verhältniß zu andern ist es dann besonders die Uneigennützigkeit, worin die Reinheit des Herzens und der moralische Beweggrund besteht. So sagt Christus Luc. 6, 32 ff. wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welch Verdienst oder Ruhm ist das? thun das nicht die Sünder auch? Dazu ist jeder, und wäre er auch übrigens noch so schlecht, bereit. Man soll vielmehr Böses mit Gutem vergelten, wohl thun denen, die uns beleidigen ꝛc. In dem Verhältniß zu Gott aber ist die Reinheit des sittlichen Motivs in der Forderung ausgesprochen, daß man entschieden und entschlossen, nicht nach der Welt und ihren Lüsten schielend, Gott dienen soll: denn Niemand kann zween Herren dienen ꝛc. Matth. 6, 24. Darin tritt besonders die geforderte Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche hervor, daß man dem Mammon, dem Welt- und Reichthumsgötzen nicht eben so sehr als Gott dienen soll. In Gott aber ist es besonders die Heiligkeit, deren Gedanke in dem Menschen der Beweggrund zu einem pflichtgemäßen Leben seyn soll. Die Menschen sollen heilig seyn: denn Gott ist heilig. 1 Petri 1, 16. In diesem Gedanken an die Heiligkeit Gottes ist alles sinnliche Interesse getilgt. Es wird nicht weniger an die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart Gottes erinnert, und diese Erinnerung zum Motiv

eines sittlichen Lebens gemacht, wie 1 Cor. 3, 13—17. 2 Cor. 6, 13—16. Hebr. 4, 11—13. Nicht weniger wird der Gedanke an die Gerechtigkeit Gottes in der christlichen Sittenlehre zum Bestimmungsgrund der Pflicht gemacht. Daran knüpft sich unmittelbar die Vorstellung von ihm als dem ewigen Richter und Vergelter an. Matth. 16, 27. Luc. 12, 4. 5. 1 Thess. 2, 16. Die christliche Sittenlehre wendet sich, indem sie so das Mannigfaltigste zum Bestimmungs- und Beweggrund eines pflichtmäßigen Lebens macht, und auch die sinnliche Natur des Menschen mittelst ihrer Vorstellung berührt, an alle Seiten des menschlichen Lebens, und ist darin eben die reiche, ja vollständige. Keine andere Volksmoral hat in dem Grade zweckmäßige Vorstellungen des Sittlichen, und es muß auch die strengste Wissenschaft die Nothwendigkeit dieser Vorstellungen anerkennen. Sie bleibt aber selbst nicht innerhalb der unmittelbaren Lehre stehen, sondern auch das Beispiel Christi stellt sie uns vor die Augen, wie Phil. 2, 5. 1 Joh. 2, 6. So in der Weise geschichtlicher Darstellung ist der Beweggrund für unser Handeln äußerlicher Weise zwar sinnlicher Natur, aber seinem wesentlichen Inhalte nach ist es die unendliche Reinheit und Heiligkeit seines Lebens, in der sein Wille der Wille Gottes selber war, worauf damit abgezweckt ist. In diesem erhabenen Character kommt selbst nicht einmal der Enthusiasmus vor, der immer zugleich Aufregung der Gefühle ist, sondern stets nur die klarste Besonnenheit. Ebenso werden in der christlichen Sittenlehre auch Taufe und Abendmahl als sittliche Institute betrachtet, welche den Willen bestimmen sollen, wie Tit. 3, 1—7. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, durch sie wird der Mensch, wie er ist von Natur, ein anderer Mensch, eine neue Creatur in Christo; er läßt sich durch seinen Geist leiten und bestimmen. Das Abendmahl aber, wie es das Gedächtniß des Versöhnungstodes Christi ist, so enthält es auch die Nothwendigkeit der Versöhnung des Menschen mit dem Menschen und hierin einen bestimmten sittlichen Bestimmungsgrund.

1 Cor. 10, 24. Matth. 5, 22 ff. Dieß alles endlich fasset die christliche Sittenlehre zusammen in der Idee des Reiches Gottes oder der wahren, concreten sittlichen Weltordnung, und darauf gründet sie die Forderung eines Lebens, wie es das eines Mitgliedes im Reiche Gottes und diesem gemäß ist. Matth. 4, 17. 6, 33. Joh. 18, 36.

Der Bestimmungsgrund, welcher vom Gesetz ausgeht, und der vernünftige Glaube ist an das Gesetz, dessen Macht und Heiligkeit, zum Bewegungsgrunde des Willens und der Gesinnung geworden, welcher Beweggrund die Liebe ist, vollbringt sich endlich

c. als der Entschließungsgrund in der einzelnen Handlung. Das Gesetz ist das Feste, Unwandelbare; durch den Glauben daran geräth der Wille, nicht weniger durch die sinnlichen Triebe und Neigungen afficirt, in Bewegung; aber das Gesetz handelt nicht, der Wille als Gesinnung auch noch nicht. Die Handlung, wozu der Wille sich entschließt und die er beschließt, ist der Schluß, wodurch einerseits das Gesetz mit dem Subject, andererseits das Subject mit dem Gesetz zusammengeschlossen wird, handle es gut oder schlecht. Die Handlung aber ist die gesetzmäßige, wenn der Handelnde mittelst des reinen Tugendmotivs mit dem Gesetz zusammengeschlossen ist. Dieß geschieht in der Entschließung, welche der Uebergang ist von der Gesinnung zur That und welcher Entschließung Grund kein anderer, als der Bestimmungs- und Beweg-Grund und so das Leitende der Handlung ist. Auf dem Standpunct der Bewegung hat der Wille noch viele Beziehungen vor sich, zwischen denen er wählen kann; kommt es zum Entschluß, so macht er eine Beziehung gegen die übrigen fest und macht sie zur seinigen und zur That. Durch den Beschluß ist zwischen dem Gesetz, dem Willen und der Handlung aller Widerspruch getilgt, so daß die gute Absicht als Vorsatz nur in der guten Handlung erscheint und darin ihre Wirklichkeit hat, die gute Handlung aber in dem guten Willen ihre Wahrheit hat. In dieser concreten Identität der guten Ge-

sinnung und Handlung ist es, daß sich das Gesetz vollbringt und das Absolutgute sich als das subjectiv gewordene zeigt. Das Handeln hat zu seinem Princip den Willen, der Wille den Gedanken; dieser macht sich in ihm zur Absicht, zum Zweck; dieser ist überall ein Gedanke. Wird nun die Absicht realisirt, das Beabsichtigte, Bezweckte ausgeführt, so wird Hand angelegt, d. h. gehandelt. In der Gesinnung ist die Handlung nur noch präméditirt, noch nicht in der Welt der Erscheinung; Handlung ist Thätigkeit in der Sinnenwelt. Die Handlung kann wahrgenommen, erfahren werden, Gesinnung nicht, außer, wenn auf sie von der Handlung aus sich zurückschließen läßt; die Handlung erhält von der Gesinnung ihre Bedeutung und Moralität, daher es ein großer Unterschied ist, ob ein Mensch von dem andern, oder von einem Pferd geschlagen wird. Nur, daß doch auch ohne die Handlung die Gesinnung, als Inbegriff intelligibler Thaten, vor Gott der Zurechnung fähig ist. Die Tugend steht daher, ihrem wesentlichen Begriff nach, vorzugsweise in der Welt der Gesinnung. Thut einer zwar äußerlich das Böse nicht, aber es steht doch die böse Lust dazu, das Gelüsten danach, in seinem Herzen, so ist das von der schlechten Handlung kein großer Unterschied; er ist von dieser nicht wahrhaft getrennt und entfernt, steht schon im Connex damit, auf dem Sprunge dazu, kann leicht dazu übergehen. Wo der Haß eines Menschen gegen den andern groß und grimmig ist, da ist der Uebergang zur Handlung ganz nahe. Die Gesinnung ist die Seele der Handlung, die Handlung ist der Leib der Gesinnung. Es ist nicht genug, wie es z. B. im Alten Bunde war, daß nur das Objectivgute geschehe, die Gerechtigkeit nur einerseits die des Gesetzes, andererseits die der Werke sey. Die Gesinnung in der Mitte zwischen beiden ist das Salz, welches die Moralität vor der Fäulniß bewahrt. Dem Gesetz gegenüber ist es in der guten Gesinnung der Glaube, durch welchen Rettung ist und Vergebung selbst geschehener Sünden. Allein auf die gute Gesin-

nung im Allgemeinen und Abstracten, die abstrahirt, sich weg- und zurückzieht von der guten Handlung, kommt es eben so wenig, als auf die bestimmte Menge der Handlungen an. Jenes ist die Lehre der Sentimentalität, des guten Herzens, wie auch der Pfiffigkeit; die jesuitische Moral ist eine solche, welche auf die Absicht einer Handlung alles Gewicht legt. Dagegen lehrt Christus aufs Bestimmteste: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; ein guter Baum bringt gute Früchte; ein arger Baum kann nicht gute Früchte bringen. Matth. 7, 16. Ist nun die Handlung eine schlechte, so war es die Absicht ebensowohl; denn ohne Absicht, Zweck, Gedanken kann sie nicht geschehen von einem Menschen, sondern nur von einem Thier. Aber der Grad der Zurechnung kann allerdings nach dem Grade der Theilnahme des Willens und Gedankens ein verschiedener seyn. Die Beurtheilung, welche die Verurtheilung eines Menschen ist auf die einzelne That hin, ist die unrechte und ungerechte; selbst das bürgerliche Gericht, welches die einzelne Handlung als solche zu bestrafen hat, bringt doch das frühere Verhalten des Thäters, den Zusammenhang, den sie mit seinem ganzen Leben hat, in Anschlag; zu einem gerechten Urtheil gehören auch die andern Handlungen und die Rücksicht auf das Leben, wie dieses ein continuum von Handlungen ist. Kommt in dem Leben eines Verbrechers kein anderes oder ähnliches Verbrechen vor, so wird durch sein sonstiges Leben jene einzelne That zwar nicht gerechtfertigt, aber doch entschuldigt. Das Urtheil muß nothwendig anders ausfallen, als über den, dessen letzte That nur die schlechteste von allen war. Als das höchste Muster der Billigkeit in der moralischen Beurtheilung zeigt sich aber der, der selbst ohne Sünde war, in dem Urtheil über die Ehebrecherin. Joh. 8, 7 ff. — In den moralischen Handlungen nun vollbringt sich die Tugend eines Menschen, und sie selbst werden so als diese einzelnen auch Tugenden genannt. Das Christenthum eignet sich alle bisherigen Bestimmungen des Begriffes der Tugend an. Aber

es geht weiter und erfüllt den Begriff mit seinem Inhalt und Geiste und so mit unendlich reicheren Bestimmungen. Den in den philosophischen Schulen überlieferten Begriff der Tugend läßt es zunächst nur formell stehen und gelten als gleichbedeutend mit Kraft und Kraftanstrengung, mit Streben und Ringen. Was im nichtbiblischen Sprachgebrauch Tugend heißt, ist im biblischen vielmehr Gerechtigkeit genannt. Dieß ist ein großer Gedanke in der christlichen Sittenlehre. Von der Tugend hat daher kein christlicher Geistlicher zu predigen, sondern von der Gerechtigkeit. Sie ist im Sinne des Christenthums nicht die einzelne, bestimmte Tugend oder Eigenschaft, noch auch nur eine Cardinaltugend, welche andere von gleicher Dignität neben sich hätte, sondern die christliche Tugend selbst und das Princip aller. Was die Wahrheit ist für den theoretischen Geist als Zweck, und das Denken als Mittel, die Erkenntniß der Wahrheit aber oder die erkannte Wahrheit als der bestimmte, geistige Zustand des Menschen, das ist die Gerechtigkeit für den practischen Geist. Für ihn ist, was der formelle Begriff der Tugend besagt, das Trachten, nur Mittel, und durch das Christenthum also die Tugend in ihrem überlieferten Begriff nur das Mittel geworden zu dem weit höhern Zweck der Gerechtigkeit. Matth. 6, 33. Die Gerechtigkeit ist die Angemessenheit der Gesinnung und That an das Gesetz oder die Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes. Das Trachten nach ihr oder das Thun geht aus vom Glauben und ist geleitet in allen seinen Bewegungen von Liebe. Im Glauben anfangend hat die Gerechtigkeit zu ihrem Grunde die Frömmigkeit, und da ist sie zunächst Bewußtseyn des Mangels aller Gerechtigkeit, etwa von Natur; der Anfang der Gerechtigkeit ist das Bewußtseyn der Ungerechtigkeit, sodann Trachten nach Vergebung der Sünden, endlich Gewinn einer Rechtfertigung, welche, als sich beziehend auf negatives Thun, auf Uebertretung und Unterlassung des Guten, nicht durch das Gesetz, noch durch des Gesetzes Werke zu erreichen, und so die rein objective, durch den

Glauben allein vermittelte ist. Die practische Bedeutung des Glaubens ist hier, daß er selber Thun, Anfang und Quelle, Leben und Seele alles Thuns, und dieses hiedurch in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Denken ist. Die Gerechtigkeit hat in der christlichen Sittenlehre dann die weitere Bestimmung und Unterscheidung, daß sie einerseits Gerechtigkeit nur ist vor Menschen, und andererseits die, so vor Gott gilt. Jene ist die, welche durch den eigenen Willen allein und durch des Gesetzes Werke zu erlangen steht. Vor Menschen, in ihrem stets äußerlichen Verhältniß zu einander und ihrem Urtheilen blos nach der Erscheinung des Willens und der That, gilt der Ehrbare für den Rechtschaffenen (quisque praesumitur bonus). Diese bürgerliche Gerechtigkeit und ganz nur äußerliche Ehrbarkeit (civilis justitia) genügt dem Christenthum nicht. Gegen den Glauben sich negativ verhaltend ist sie nichts als Werkheiligkeit, Selbstgerechtigkeit, das falsche Vertrauen, es werde die Beobachtung einzelner Gebote des Gesetzes schon Erfüllung des Gesetzes selber und Rechtfertigung auch für die Uebertretungen desselben seyn. Solchem Vertrauen setzt das Christenthum die Gerechtigkeit durch den Glauben entgegen, der an der Gerechtigkeit Christi seinen wesentlichen Inhalt hat, welche, durch den Glauben in das Subject versetzt, an die Stelle der Ungerechtigkeit tritt. Der Glaube hat hier im Unterschied von dem Thun die hohe Dignität und Abzweckung, das in der Ungerechtigkeit sich findende Leben überhaupt erst wieder zu verknüpfen mit dem Princip aller Gerechtigkeit, und, wie die Ungerechtigkeit Aller in Einem sich concentrirt hat, so die Gerechtigkeit des Einen zur Gerechtigkeit Aller zu machen. Dieß Machen ist im Glauben das erste, noch mit dem Denken identische Thun. Die vor Gott geltende Gerechtigkeit Christi ist durch den Glauben in das Subject gesetzt, und ist die Erfüllung des Gesetzes, zunächst wie sie Christus geleistet, und sodann, wie der Glaube sie zum Zustand der Gläubigen gemacht, wie er seine Gerechtigkeit, seinen Gehorsam, seine Liebe,

die des Gesetzes Erfüllung ist, ihnen zum Eigenthum gemacht hat. Die Nothwendigkeit dieses innern Verlaufs und Verbandes der Tugend des Christen mit dem Glauben ist darin enthalten, daß in allen Menschen, sowohl von Natur als von Seiten ihres Thuns, die Form, der Wille und die Freiheit dem Wesen und der Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, ungleich, in Christo absolut gleich, der Inhalt des Gesetzes und die Form des subjectiven Willens identisch, sein Leben als ein solches, welches das Gesetz in seinen Willen aufgenommen, hiemit gesetzgebend ist für alle Andern. Diese Seite ist durch das Leben, Thun und Leiden Christi für sie, ihnen zu Gut und an ihrer Statt, ausgedrückt. Was aber da sich mit dem Gesetz gleich macht, ist nicht blos ein subjectiv persönlicher Wille, sondern die Persönlichkeit als Totalität, der Mensch in seiner reinen Geistigkeit und Vernünftigkeit, auch nicht blos in der unbestimmten Allgemeinheit, sondern vermittelt durch die Individualität und Nationalität und so in der bestimmtesten Realität. Christi Wille ist der Wille in seiner persönlichen Allgemeinheit und Wirklichkeit. Ebendamit ist aber auch in seinen Willen und Gehorsam der Wille und Gehorsam Aller eingeschlossen; er ist ihnen nichts Fremdes, Aeußerliches mehr. Der Glaube hat an dieser Seite die Dignität, die Einwilligung in den Willen und Gehorsam Christi zu seyn. Die Identität dieser beiden Seiten der vor Gott geltenden Gerechtigkeit ist somit allein aus dem Begriff und der innern Vermittelung und Selbstbewegung des Glaubens zu erkennen. Mit ihm ist einerseits gesetzt der Mangel, die Schuld und das Bewußtseyn davon, das Subject in seiner unendlichen Leerheit, Eitelkeit, Nichtigkeit durch sich, andererseits die Gewißheit der Gerechtigkeit außer sich, über sich; nicht weniger die Bewegung der Thätigkeit von sich hinweg zu dieser ihm objectiven Wahrheit und Fülle, womit die Leerheit des Subjects sich erfüllen kann. Aber diese Wahrheit und Fülle ist eben so sehr auch sein wahres Leben selbst, nur noch nicht durch es selbst ge-

setzt, nur in Christo unendlich und unerreichbar enthalten. Indem von dieser Seite nun, in welche alle wahre Thätigkeit fällt, die anziehende und bewegende Kraft ausgeht auf das Subject in seiner Resignation auf sich, und jene der Mittelpunct alles Strebens und Willens wird, erkennt es darin seine wahre Wesenheit und Wirklichkeit, die aufgegebene Selbständigkeit geht in ihm nicht unter, sondern auf; Christus wird das Leben Aller, er ist ihre Gerechtigkeit, und an ihm ihr Leben aufzugeben, ihm zu leben und zu sterben, ist des Christen höchste Tugend und Seligkeit. Der Glaube, in welchem diese Seligkeit begründet ist, hat hier die Dignität, der Zusammenschluß des Lebens Aller mit dem Leben Christi zu seyn. — Uebergang. In der Moralität ist dieser Proceß, daß der Begriff, wie er die Tugend ist, als Angemessenheit des Willens an das Gesetz sich mittelst des reinen Beweggrundes in der einzelnen Handlung subjectiv macht, den Character bestimmt. So aber ist die Moralität noch immer ein Seyn-sollendes, unendlicher Ausbildung Fähiges. Wird sie hingegen als ein Seyendes, Vorhandenes genommen, in welches das Subject nur einrückt und aufgenommen wird, so ist sie ein Objectives, die Sitte und Sittlichkeit, und ohne sie kann auch die Moralität sich nicht entwickeln.

C. Die Sitte. Der Gedanke der Sitte vermittelt sich durch den der Gewohnheit. In ihr kommt es mit den noch flüssigen Gefühlsbestimmungen zum Stehen; sie ist ein Constantes, entstehend durch anhaltende Wiederholung desselben Processes und Uebung darin. In der Gewohnheit ist das Viele der Gedanken und Handlungen als eine Einheit gesetzt. Dieß Setzen ist der Act der Gewohnheit selbst, die als Mechanismus des Selbstgefühls ein ähnlicher Mechanismus ist, als das Gedächtniß der der Intelligenz. Doch sind Naturgewohnheiten von Willensgewohnheiten wohl zu unterscheiden; diese werden durch die Continuität derselben Acte zu etwas Natürlichseyendem und Mechanischem gemacht; so ist die Gewohnheit eine zweite, durch

den Geist gesetzte Natur. Es ist daher von der Gewohnheit das Entgegengesetzte zu sagen, daß das Subject darin natürlich oder unfrei bestimmt ist und es darin sich doch frei verhält, indem es selbst es doch ist, welches sich dazu bestimmt, und ebenso auch, wenn auch nur ausnahmsweise, seinen Gewohnheiten entsagen kann. Geht diese Freiheit verloren, so wird die Gewohnheit leicht ein Tyrann, der den Menschen beherrscht, und er der Sclav seiner eigenen Bedürfnisse, z. B. des Branntweintrinkens, Tabakrauchens. Dergleichen heißen wohl üble Gewohnheiten; sie sind es aber nicht, wenn nur der Mensch seine Freiheit darin bewahrt, wie ja durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung die Macht der Triebe und Bedürfnisse auch gebrochen und abgestumpft wird. Noch mehr tritt diese Freiheit in der Geschicklichkeit hervor. Wie lange Uebung und Wiederholung gehört dazu, bis durch die Gewohnheit des Spiels und der Kunst die Leiblichkeit der Seele so dienstbar, ja mit ihr so in eins gesetzt ist, daß das Fingerspiel dem Anblick und der Vorstellung der Noten in einem Musikstück ganz adäquat wird. In der Gewohnheit ist die Leiblichkeit so die Wohnung der Seele, daß sie darin ganz eingewohnt ist, und indem sie darin doch zugleich bei sich selbst und dieß ihr eigenes Thun ist, sich darin ganz frei verhält. Die mechanische und höhere Kunst beruht wesentlich auf dieser magischen Einwirkung des Geistes auf den psychischen Organismus, welche zuletzt zu dem bewußtlosen Continuum der Gewohnheit wird. Die Virtuosität ist wesentlich diese Reproduction der Natur auf dem Wege der Freiheit und Gewohnheit. — Welches ist nun der Unterschied der Gewohnheit von der Sitte? Der Wille, der freie Wille ist es nicht; denn ohne ihn als wesentliche Vermittelung ist auch die Gewohnheit nicht, und sie ist hiedurch ein moralisch Bestimmtes. Sondern von der Gewohnheit unterscheidet die Sitte sich dadurch, daß jene ein Subjectives, diese ein Objectives ist. Das Formelle der Gewohnheit ist auch in der Sitte; Sitten sind Gewohnheiten; aber nicht umgekehrt sind alle Gewohnheiten Sitten,

sofern jene nicht über die Sphäre des Subjects hinausgehen, und, wie man spricht, nur Angewöhnungen sind; hiemit ist das Subjective, Singulare, Particulare der Gewohnheit bezeichnet. Was Schleiermacher in der Weise der Vorstellung Gelten nennt, ist eben die objective Wirklichkeit, vermittelt durch allgemeines Anerkennen, Wissen und Wollen; so für das Bewußtseyn Recht seyend und voll Macht in sich seyend ist es als Allgemeingültiges gewußt. Kurz der Unterschied von Gewohnheit und Sitte ist der der Moralität von der Sittlichkeit. Man kann und muß, nach Hegel, Moralität und Sittlichkeit wohl unterscheiden. Die letztere ist der sittliche Weltzustand, zu welchem das moralische Subject sich nur als einzelnes verhält, ja der ist, ehe es selbst noch ist. Fragt man z. B., welchen sittlichen Weltzustand das Christenthum geschaffen habe, so will man die Wirkungen des Christenthums, die Veränderungen durch dasselbe an der Welt bewirkt wissen, die ein Objectives, Allgemeines sind. Aber der sittliche Weltzustand ist in sich selbst ein Mannigfaltiges, auch nicht ein in sich selbst Unveränderliches; in der Geschichte erscheinen die Veränderungen, die mit demselben vorgegangen sind, und sie sind in der theologischen Moral in allgemeinen Begriffen aufzufassen. Sofern sich in der sittlichen Welt außer dem Christenthum noch solche Zustände finden, welche dem Begriff nicht adäquat sind, so sind sie doch schon Momente des Begriffs; denn sie sind die Negationen des Christlichen und haben dadurch auch eine Beziehung auf das sittliche Weltsystem, welches erst sich durch das Christenthum verwirklicht hat. — Bevor die einzelnen Gestalten der sittlichen Welt aufgezeigt werden, ist von den allgemeinen Bestimmungen anzufangen. Die Sittlichkeit ist der allgemeine als eine Welt lebendige Geist, der sich als Tugend zur Seele und Bestimmtheit des Willens macht und in der einzelnen tugendhaften Handlung sich zur Erscheinung bringt. Die auch in ihrer Einzelheit allgemeinen Gestalten der Sittlichkeit sind die Sitten, höhere, über das Subject hinaus-

ragende Mächte, welche das Leben tragen und halten. Die Sittlichkeit ist die sich wissende Idee der Freiheit in Beziehung auf die an und für sich gesetzte Nothwendigkeit oder das Gesetz. Die Totalität der sittlichen Bestimmungen, unter denen die Individuen stehen, macht die Substanzialität derselben aus; die Individuen vergehen, indeß sie das Bleibende ist und die ewige Gerechtigkeit, die jedem giebt nach seinem Werth und seinem Verhältniß zu ihr. Die Sitte ist einerseits ein dem Subject Ueberlegenes, Fremdes; denn sie ist, und zwar das an und für sich Vernünftige, obwohl auf bestimmten, unterschiedenen Stufen erscheinend und in dieser erscheinenden Wirklichkeit mannigfaltig. Andererseits, obwohl durch sie über das Subject bereits verfügt ist und es als einzelnes darin nichts ändern kann, ist sie ihm nichts Fremdes, hat das Zeugniß seines Geistes für sich, und es fühlt sich darin heimisch und sie als sein Eigenes. Es ist dieß der Unterschied des lebendigen Individuums und des Elements, worin es allein leben kann. Wie die Natur ein Seyendes ist und eine Nothwendigkeit ohne Freiheit, so ist die Sitte ein Seyendes, aber eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit nicht außer sich, sondern in sich hat. Der Wille des Geistes hat in der Sitte nicht nur einen entsprechenden Inhalt, sondern ist zugleich die ihm entsprechende Gewohnheit des Lebens und Handelns. Der Kampf des Subjects und seines geistigen Willens gegen den fleischlichen Willen und dessen Natürlichkeit, wie die Tugend noch dieser Kampf ist, ist in der Sittlichkeit zwar noch nicht in den Sieg, aber in eine bleibende Handlungsweise Uebergegangenes; die Sitte ist insofern ein Ruhendes, Festes, woran die Willkührlichkeit und Eigenwilligkeit sich fortwährend bricht, und die so ein wahrhaft höherer Standpunct ist, auf welchem sich ihr das Vernünftige und wahrhaft Allgemeine seiner sittlichen Bestimmungen aufgeschlossen hat. Gesetze z. B. herrschen, ebenso die Sitten. Das Gesetz ist der allgemeine Wille nach seiner Vernünftigkeit. Wie kommt nun das Gesetz, wie es ge=

geben wird, zu Stande? So etwa, daß der Einzelne als solcher und in dieser seiner Einzelheit es findet und weiß, es macht und giebt? Oder etwa so, daß jeder Einzelne zuvor gefragt würde und seinen Willen erklärte, und es so etwa nach der Mehrheit ginge? Die großen Gesetzgebungen, von denen die Geschichte weiß, sind nicht so zu Stande gekommen, durch gemeinsame Berathungen etwa oder durch Uebereinkunft Mehrerer mit einander. Statute, willkührliche Satzungen können so entstehen; Gesetze hingegen sind nicht Bestimmungen des besonderen Beliebens, sondern sie tragen den allgemeinen Geist in sich, und Gesetzgeber haben in ihrer Weisheit erkannt, was die Natur und Wahrheit eines rechtlichen Verhältnisses ist und durch sich mit sich bringt. Dieß wird noch klarer an der Natur der Sprache. Zunächst das isolirte menschliche Individuum ist nur in der Möglichkeit, ein Mensch zu werden. Wirklich wird er nur durch die Beziehung des Ich und Du auf einander, und beide sind in dieser Beziehung unzertrennlich. Sich auf sich beziehend bezieht es sich zugleich auf andere. Diese Beziehung ist vermittelt durch die Sprache, als eine geistig vorhandene Welt von Gedanken und Worten. In die vorhandene Sprache rückt der Mensch hinein; sie macht er nicht; sie macht vielmehr ihn zuerst zum Menschen. Sie ist das wesentliche Medium der Erziehung, welches ihm vom unbestimmten Fühlen zum bestimmten Denken verhilft. Als Sprache eines Volkes enthält sie für einen jeden die Nothwendigkeit, einem bestimmten Volk anzugehören, und die Möglichkeit, von seiner Muttersprache aus alle andern zu erlernen und in den allgemeinen Geist der Menschheit einzugehen.

In ihrer concreten Erscheinung bildet die Sitte ein System von Stufen, welche einander übergeordnet sind.

1) Die nächste bestimmte Gestalt, welche der sittliche Geist annimmt, um sich zu verwirklichen, ist die Familiarität. Die Familie ist die Gemeinschaft, in welcher die einzelnen Glieder eben so sehr durch die Natur als Vertraulichkeit vereinigt sind.

Beides zusammen ist der Begriff der familiaren Pietät. Eine natürliche ist diese Gemeinschaft, weil ein Jeder nicht durch seinen Willen, sondern durch die Natur Mitglied einer Familie ist, und weil selbst das moralische Bezeigen der Familienglieder gegen einander nicht auf freiem Entschluß und Ueberlegung, sondern auf Trieb und Gefühl beruht, somit die Affection der Natürlichkeit hat. Der Familiengeist ist mit seiner Substanzialität noch in der Unmittelbarkeit, hat die Bestimmung von Fleisch und Blut, hat die Empfindung zu seiner wesentlichen Bestimmung. Die Empfindung der Zusammengehörigkeit des Einen mit dem Andern in der Familie ist Liebe; in ihr hat der Einzelne sein Fürsichseyn an das Ganze aufgegeben. Das Vertrauen der Familienglieder gegen einander ist, daß Jeder nicht ein Interesse für sich hat, daß das einzelne Ich mit dem andern eine Einheit ausmacht. Jeder lebt da in seinem Fürsichseyn nur in dem Andern und empfängt sich erhöht und befriedigt daraus zurück. Diese Dialectik des Sichverlierens an den Andern und des Sichwiederfindens in ihm ist die Liebe, sie selbst dieß ewige und süße, so freie als nothwendige, Hervorbringen und Auflösen dieses Widerspruchs. — Die sittliche Bildung des Menschen fängt in der christlichen Welt in der Familie an, in der vorchristlichen Welt, als der heidnischen, war es nicht so; aber anders schon in der israelitischen. Die Wohnstube an sich ist kein Heiligthum, wie nach Pestalozzi. Die Zurückführung und Beschränkung der Familie darauf ist ein Rückfall in die Rousseauschen Versuche, den Menschen der Welt und lebendigen Gegenwart zu entfremden, und ein Widerspruch in sich selbst, weil nicht verhindert werden kann, daß mit dem guten Geist auch das Socialverderben, welches Pestalozzi dadurch verhindern will, da eindringe, besonders durch die Erzieher selbst, die Eltern und Hausgenossen. Als ein organisches Ganzes nun besteht die Familie nicht aus Theilen, sondern Gliedern, die ihre Substanz nur in dem Ganzen haben; getrennt vom Ganzen fehlt ihnen die Selbständigkeit.

Der natürliche Gehorsam in der Familie beruht darauf, daß in diesem Organismus nur Ein Wille ist und herrscht, der dem Oberhaupt der Familie zukommt. Hiedurch ist die Familie Eine Person, indem aber die Familienglieder durch den sittlichen Geist verknüpft sind, bildet sie Eine moralische Person, und ist die Ehe, als Grundlage der Familie, ein sittliches Institut. Ebenso hat die Familie ihre äußere Existenz und Realität in einem Eigenthum, als ihrem Vermögen, und das ebengeborene Kind hat schon Rechte der Erziehung, der Ernährung daraus, wie auch auf Erbschaft. Das Gelangen der Kinder zur Volljährigkeit und Fähigkeit, eigenes Vermögen zu haben und eigene Familien zu stiften, ist die Auflösung der einzelnen bestimmten Familie und der Uebergang aus der Familiarität in die Nationalität.

2) Die Nationalität. Es ist das innere, theils natürliche, theils sittliche Bedürfniß der Familien, welches dieselben, zu Stämmen und Häusern erweitert, zu einem Volke vereinigt, aber auch eben so sehr die überlegene Macht und Gewalt, eben so oft physischer als moralischer Art. Was als Volk zunächst nur eine Mehrheit von Familien, eine unbestimmte Masse ist, hat doch zu seiner geistigen Grundlage und Substanzialität den Staat, als unbestimmte Idee, und als Form des Volkes, deren völlige Ausbildung in diesem ersten Anfang äußerlich kaum zu erkennen ist. Die Nothwendigkeit eines Volkes und der Angehörigkeit eines Jeden an ein Volk ist, daß die Freiheit der Persönlichkeit nicht anders zu ihrem Recht kommen kann. Auf einem bestimmten Gebiet, in einem bestimmten Raume sich bewegend ist des Volkes Bewegung doch eine freie, das Recht der Auswanderung dem Einzelnen unbenommen; im Innern des Volkes dagegen nur in dieser Gesammtheit und Vereinigung das Bedürfniß befriedigt, das Eigenthum durch Rechtspflege beschützt, das Ganze in Stände und Korporationen gegliedert. Aus dem Geiste des Volkes gehen dessen Verfassungen und Einrichtungen, Gesetze und Sitten hervor, und es hat darin sein Daseyn und Le-

ben. Für diese kämpft es, wenn es fremde Sprache und Sitte, fremdartige Einrichtungen und Anstalten annehmen soll. Die Moralität des Einzelnen ist der Gehorsam gegen des Volkes Gesetze und Sitten; die Sittlichkeit des Volkes zeigt sich in diesem. Hätten die Verfassungen und Sitten eines Volkes, wie verschieden sie auch in der Erscheinung seyn mögen von denen anderer Völker, gar kein inneres Verhältniß zur Vernunft und Freiheit an sich, und mangelte es darin an aller Allgemeinheit und Nothwendigkeit, so könnten sie auch nicht eines Volkes Gesetze und Sitten seyn. Jedes Volk enthält darin, wie eigenthümlich sie seyen, zugleich etwas, wodurch es mit andern Völkern verbunden ist, woran sich derselben Vertrauen anknüpfen kann. Aus dem allgemeinen Völkerverbande, worin es andern Völkern gegenüber ist, heraustretend und sich absolut isolirend, trägt es, wie das chinesische Volk, in sich den Keim des sittlichen Verderbens und der Stagnation, welche des Volkes Strafe ist. Also muß man sagen: nur seinem Volke angehörend kann der Mensch sich einen moralischen Character bilden; aber nur seinem Volk angehörend und sich allen andern entgegensetzend, sie von sich ausschließend, kann das Allgemein-menschliche nicht in ihm aufkommen. Der Patriotismus hat den Kosmopolitismus zu seiner Wahrheit; innerhalb seines Volkes stehend muß der Mensch doch darüber, als eine Schranke, hinaus. Indem die Völker einander gegenüber sind, sind sie in dieser Mehrheit bereits in Wahrheit über sich hinaus und geht die Nationalität, als das Besondere, in das Allgemeine über, welches

3) die Humanität ist. Alle Menschen und Völker gehören der einen und selbigen Menschheit an, und indem der Einzelne in seiner Familie und Nation sich zum wahren Mitgliede beider bildet, ist das höchste und letzte Ziel, daß er zum wahren Menschen werde. Ist dieses ihm einerseits durch jenes in nothwendiger Weise vermittelt, so vollendet sich andererseits die familiare und nationale Sittlichkeit erst als die humane. Die fami-

liaren und nationalen Unterschiede heben sich zu höherer Einheit auf; diese Einheit ist das Reich der Humanität, in welchem der Mensch schlechthin nur als solcher gilt. Aber die Humanität fängt zwar nicht aus, aber doch in der Inhumanität an; diese ist der Zustand, worin der Mensch von der Natur herkommt, jedoch so, daß darin die Humanität der Möglichkeit nach enthalten ist. Was der Mensch ist, seinem menschlichen, moralischen Character nach, das muß er erst werden, dazu muß er sich selbst machen, das hat und ist er nicht schon von Natur. Wie es mit den einzelnen Menschen ist, so ist es auch mit den einzelnen Völkern. Der persönliche Character und der Nationalcharacter, so wie die Sittlichkeit desselben ist bestimmt, je nachdem darin das Natürliche noch das Sittliche oder dieses jenes überwiegt. Auch dieß bildet verschiedene Stufen, auf denen geschichtlich die Menschheit in ihren Völkern steht.

a) Die Stufe der sittlichen Rohheit und Wildheit. In den Wilden, als nomadischen Stämmen oder Horden, ist das Sittliche noch dem Natürlichen so untergeordnet, daß das erstere der Zufälligkeit und Gewohnheit anheimgefallen, noch nicht, wie in einem Volk, ein durch Gesetz und Sitte geregeltes ist. Ihr Beisammenseyn und Zusammenhalten selbst ist noch ein ganz äußerliches nur, Geselligkeit, Vergesellschaftung, aber durch kein inneres, nothwendiges Band verknüpft, durch keine innere Ordnung aufrecht erhalten. Wenn der Naturzustand oft noch als ein vollkommner Zustand geschildert wird, sowohl in Rücksicht auf Unschuld als Glückseligkeit, so geschieht es nur in phantastischer, idealischer Weise. In Wahrheit hat selbst die Unschuld wenig Werth, da sie Unwissenheit des Bösen und ein Zustand der bloßen Gewalt und Ungerechtigkeit ist, weil die Menschen sich darin nur nach der Natur verhalten. Es kann die Menschheit auf dieser Stufe noch der Thierheit ganz nahe stehen in der Wirklichkeit, nur der Möglichkeit nach darüber erhoben; es hat sich das Menschliche aus dem Thierischen noch nicht so herausgear-

beitet, daß es nicht beständig dazu herabsänke, ja in Wahrheit noch unter demselben stände; denn sinkt der Mensch zum Thier herab, so fällt er immer zugleich unter dasselbe herab, weil seine Bestimmung dann immer noch besser ist als seine Erscheinung und Wirklichkeit. Nicht alle wilden Stämme und Horden stehen indeß auf dieser äußersten Gränze der Menschheit, dergleichen die kannibalische Menschenfresserei ist; manche sind, nach der Analogie gewisser Thierarten, von sanfter, stiller Gemüthsart, andere listig und schlau; aber aller Verstand und Wille steht noch allein in der Dienstbarkeit der Natur, des Lebens, seiner Erhaltung, seiner Bedürfnisse, und geht nur auf deren Befriedigung. Der Fortschritt nun aus dem nomadischen Leben des Wilden ist, wenn er sedem fixam gewinnt, sich auf einem bestimmten Boden niederläßt und ihn bebaut. Was für die Innerlichkeit des Lebens die Beschränkung des Geschlechtstriebes auf die Ehe und Stiftung eines Familienlebens ist, das ist für die Aeußerlichkeit des Daseyns die Ruhe des Privateigenthums und die damit verknüpfte Arbeit, die Bearbeitung des Bodens. Scheint hiemit Ordnung und Sitte, Gesetz und Freiheit in diesen Zustand der Rohheit und Wildheit hinein, aber so, daß dieser die Grundlage bleibt, jenes sittliche Seyn hingegen nur dem Schein nach vorhanden ist, so ist die Rohheit und Wildheit übergegangen

b) in die Barbarei. Völker, seyen sie in den Zustand der Barbarei heraufgekommen oder dahin zurückgefallen von einer bereits errungenen höheren Stufe, befinden sich in diesem Widerspruch, daß über sie die Natur mit ihren materiellen Kräften, Trieben und Interessen noch eben so viel Macht hat, als das Gesetz des Geistes und der Freiheit, die Ordnung und Sitte, und diese sittliche Seite eben so oft noch dem rohen Naturtriebe, als dieser jener unterliegt. Somit ist das ein Zustand der Halbheit und Differenz, der immer auf dem Sprunge steht nach der einen oder andern Seite hin auszuschlagen, ein Zustand, der selber nichts als die Gewalt in sich hat, um sich zu fixiren, sich

dauerhaft und anhaltend zu machen. Die gleich mögliche Befriedigung beiderseitiger Ansprüche giebt diesem Zustande den Schein der Vollständigkeit und das Gefühl der Sattheit, eines Sichselbstgenügens, welches der traurigste Stolz und Hochmuth ist. Weil er die Freiheit selbst nur als die Nothwendigkeit kennt, wie diese eben so sehr noch die Natur als das Gesetz ist, so hat diese abstracte Identität der Freiheit und Nothwendigkeit den Glauben des Türken an eine unbedingte Prädestination, welche nicht auch durch sich selbst die bedingte wäre, (das fatum turcicum) zur unmittelbaren Folge. In der Barbarei eines Volkes ist Gesetz und Sitte wohl schon dahin gekommen, ihre abstracte Allgemeinheit und darin ihre Macht und Herrschaft herauszukehren; aber ihre besondere Erfüllung nimmt der Wille aus seinem Belieben und den einzelnen Naturtrieben her, und hiedurch hat er in Bezug auf sich den launenhaften Character eben so sehr als in Bezug auf Andere den despotischen. Oder: indem der Barbar wohl die Macht und Heiligkeit des Gesetzes für ihn selbst anerkennt, erklärt er Andere, seinem Gesetz gegenüber, wie wenn er Macht darüber hätte, und seinem Glauben gegenüber, der die Macht heiligte, für rechtlos. Aber da das barbarische Volk doch Gesetz und Sitte, wenigstens überhaupt und im Allgemeinen, respectirt, können andere Völker, über welche desselben Macht sich nicht erstreckt, schon mit ihm unterhandeln, mit ihm in Handelsverkehr treten und Tractate schließen; an dieser allgemeinen Anerkenntniß des Gesetzes und Völkerrechts ist schon der gemeinsame Boden und das Princip vorhanden, nach außen hin, in den großen Staatenverband einzutreten, und im Innern die sittliche Bildung auf einer höhern Stufe zu erreichen, welche

c) die Civilisation ist. Dieser sittliche Weltzustand hat seine negative Bedeutung zunächst darin, daß er der sittlichen Rohheit und Wildheit wie dem Zustande der Barbarei und Rechtlosigkeit ein Ende macht. Indeß schon viel gewonnen ist, wenn wilde Völkerschaften zunächst in den Zustand der Barbarei über-

gehen, sehen wir im Türkischen Reich die Civilisation bereits sowohl von außen herein- als von innen hervorbrechen und die Reste der alten Barbarei immer mehr vertilgen. In der Civilisation verwirklicht sich erst nicht nur ein Staatensystem, sondern überhaupt und zunächst schon der Staat. In ihm ist erreicht, daß die Menschen nicht nach natürlichen Gefühlen und Neigungen sondern als Personen für einander gelten und das rechtliche Verhältniß Wirklichkeit hat. Der Staat, der nur als civilisirter ist, kann betrachtet werden im Allgemeinen als die wesentliche Form des Volkes, oder als der sittliche, seiner selbst bewußte Geist des Volkes, als der ebenso substanzielle, wie sich selbst durchsichtige Wille in der Objectivität, die an und für sich vernünftige sittliche Idee in ihrer reinen Wirklichkeit und Wirksamkeit. Aber der Staat in seiner erscheinenden Wirklichkeit hat auch eine Geschichte, in der er sich von vorhergegangenen, unvollkommenen Zuständen heraufgebildet hat, welche als Stufen übereinander nur im Princip des Staates nothwendige Versuche und Bestrebungen sind, den Staat in seiner höchsten Vollendung als Resultat hervorzubringen. Die nächste Gestalt des Staats in seiner historischen Erscheinung und Entwickelung ist

α) der Natur- und Gewalt-Staat. An ihm hat die Rohheit und Wildheit noch einen entfernten, die Barbarei den nähern Antheil. Aber er hat auch das Princip des Staats in sich als Anfang, als Intelligenz und naturkräftiger Wille, wenigstens in denen, welche die Machthabenden sind. Ihre Einsicht und Willensmacht reicht weiter, als die aller ihnen Unterworfenen. Aber hiemit formirt sich auch in der Einheit dieses Staates zugleich der strengste Gegensatz der Macht und Unterwürfigkeit, der unbedingten Macht auf der einen, der unbedingten Schwäche und Hingebung auf der andern Seite. Was beide zusammen und so den Staat aufrecht erhält, ist einerseits die Gewalt, andererseits die Furcht. Die Gewalt ist darum, weil sie dieses ist, nicht Grund des Rechts, sondern nur das als zu-

fälliges nothwendige Moment des Uebergangs aus dem Zustande der Rohheit und Begierde in den Zustand des vernünftigen Selbstbewußtseyns. Die Gewalt ist, wie Hegel sagt, nur der äußerliche und erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substanzielles Princip. Phil. des Geistes S. 280. Der Staat in dieser Gestalt ist darin noch die Verletzung seiner eigenen Idee, daß die Freiheit und Persönlichkeit darin noch nicht zu ihrem Recht gekommen und durch Naturelemente noch allzusehr gebunden ist. Dieser sittliche Weltzustand ist in der abstracten Allgemeinheit der concentrirten Macht die Monokratie, in der concreten Ausbreitung und Beziehung Despotie. Indem die Freiheit und Persönlichkeit in ihrer Macht und Geltung nur auf der einen Seite ist und die Unfreiheit und Unpersönlichkeit auf der andern, so ist dieß der Zustand der Herrschaft und Knechtschaft. In der Sclaverei ist der Mensch nicht als Person anerkannt, sondern als Sache behandelt. Es giebt der Sclav seinen Willen an den des Herrn auf, und bekommt zu seinem Inhalt nun den Zweck und Willen des Herrn, der seinerseits nur für die Erhaltung der Natürlichkeit oder des Lebens seines Sclaven zu sorgen hat. Auch bei den Griechen und Römern war noch nicht dieß Bewußtseyn, daß der Mensch als solcher oder als allgemeines Ich zur Freiheit berechtigt sey. Die Freiheit hatte da noch die Bestimmung und Bedingung der Natürlichkeit, insofern als man, um frei zu seyn, als Freier mußte geboren seyn. Nur durch blutige Aufstände und Kriege versuchten bei den Römern die Sclaven sich frei zu machen und die Anerkennung ihrer ewigen Menschenrechte zu erzwingen. Ein sittlicher ist dieser die Menschheit in dem Sclaven, wie in dessen Herrn, entwürdigender Zustand allein darin, daß doch auch so die in sich unnatürliche und widernatürliche Verwechselung oder absichtliche Vertauschung der Person mit einer Sache, und die nicht absolut durchführbare Behandlung der einen, als wäre sie die andere, sich immerfort in sich selbst aufhebt und die Nothwendigkeit enthält, daß sie auch

werde aufgehoben werden. Jenes geschieht schon, wenn Vertrauen und Edelmuth, Schonung und Milde in dem Herrn, Treue, Anhänglichkeit, Willigkeit in dem Sclaven aufkommt. Das andere aber, die Aufhebung der Sclaverei, ist in neuern Zeiten in vollen Gang gekommen, wiewohl so wenig ausgegangen von der Monokratie und Despotie, als noch zur Zeit durchdringend in dieselbe eingegangen. Das Bedürfniß aber, welches noch in dem Natur- und Gewalt-Staat ist, daß jeder Einzelne in seiner Freiheit und Persönlichkeit von Allen gegenseitig anerkannt, jeder sich Zweck und dieser Zweck der allgemeine, somit durch Förderung des Wohls Anderer das eigene Wohl gefördert, die Substanz und das Wohl des Einzelnen in die Substanz und das Wohl Aller verflochten sey — dieß Bedürfniß, wie es wesentliche Bestimmung des Staats ist, so ist es zugleich die Nothwendigkeit weiter zu gehen, und hiemit tritt die sittliche Bildung des Staats auf eine ungleich höhere Stufe.

β) Der Noth- und Verstandes-Staat. Statt des Willens eines Einzelnen und Einzigen gilt der Wille aller Einzelnen; denn das Gesetz ist in seinem Begriff der allgemeine Wille; aber in dieser Form des Staats gilt die Allgemeinheit nur als Allheit; der allgemeine Wille ist der Volkswille, repräsentirt in der Magistratur. Weil diese Gestalt des Staats auf das Wohl und die Nothdurft des Einzelnen in dem Ganzen gegründet und der Verstand das Princip der Vereinzelung und Einzelheit in der Allgemeinheit ist, so kann man ihn mit Recht den Noth- und Verstandes-Staat nennen. Er heißt auch die Demokratie, und die Extreme derselben sind einerseits die Ochlokratie; sie tritt ein, wenn der Pöbel herrscht und der Theil des Volkes, der ohne Eigenthum und rechtliche Gesinnung ist, die rechtlichen Bürger von der Regierung verdrängt und ausschließt; andererseits die Aristokratie; sie tritt ein, wenn die Staatsregierung sich auf gewisse privilegirte Familien beschränkt, und das äußerste Ende von dieser ist die Oligarchie, in der das Recht zur Regierung sich auf

eine kleine Anzahl von Familien concentrirt. Alle diese verschiedenen Formen sind oft auch in dem Namen der Republik zusammengefaßt. Sofern sie jedoch noch den Erbadel in sich haben kann, ist sie nicht identisch mit der Demokratie, wie sie in Nordamerica ist. Der Staat ist zur Form der bürgerlichen Gesellschaft heraufgebildet. Dieser Gedanke spricht es aufs Bestimmteste aus, daß der Staat auf diesem Standpuncte die Einzelnen als solche, mithin atomistisch und äußerlich in sich vereinigt enthält; sie haben sich einander als Privatpersonen zugesellt, eine Verbindung, einen Verein und Vertrag unter sich gestiftet, um ihr Privatinteresse sich gegenseitig zum Zweck zu machen, so daß das Allgemeine dagegen, der Staat, nur als ein Mittel erscheint zu diesem Zweck. Ob nun zwar die Unterscheidung von Mittel und Zweck auch nur eine äußerliche, dem Begriff an und für sich gleichgültige ist, so ist doch, was dem vernünftigen Begriff auf dieser Stufe angehört, zunächst anzuerkennen. Dieses ist, daß das herumschweifende Leben des Wilden und die Faulheit des Barbaren in der bürgerlichen Gesellschaft beseitigt und die Industrie an derselben Stelle getreten ist. Indem man so zur Betreibung des Ackerbaues, zur Arbeit überhaupt, zur Befriedigung der materiellen Bedürfnisse übergeht, bildet sich Privateigenthum, Vermögen und Reichthum, auch Stand und Ständeunterschied, und es ist dieß alles unter Gesetze gestellt. In dem System menschlicher Bedürfnisse und deren Befriedigungen ist nicht nur das Recht zum Schutz des Eigenthums und der Persönlichkeit, sondern auch das Wohl und Wohlseyn und dessen Beförderung eine wesentliche Bestimmung. Das Leben und der Besitz sind die höchsten Gedanken, um die sich in der Demokratie alles dreht, wie Franklin sagte: die beiden Uebel sind die Abgaben und der Tod. Auf Bevölkerung, Handel und Wandel, auf die Glückseligkeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft der höchste Werth gelegt, und der Staat als solcher ist eigentlich nur der dienende Geselle der Einzelnen und ein Lebensmittel für sie. Sie sind

es auch, welche den Präsidenten bezahlen und besolden, und sie haben alle auch das Bewußtseyn davon. Die Anhäufung des Reichthums auf der einen Seite ist auch nicht ohne den Gegensatz der äußersten Armuth, wie die abstracte Freiheit in der Republik nicht ohne den Gegensatz der Sclaverei. Noch jetzt hat sich dieser Rest der Barbarei in den nordamericanischen Freistaaten erhalten; in diesem gerühmten Lande der Freiheit sind unter 1000 Menschen noch 177 Sclaven. Dieß, daß in der Republik selbst auf die Person als Sache, d. i. auf die Sclaverei, ein Werth gelegt und sie festgehalten wird, scheint insofern consequent, dafür heißt sie res publica. Aber es muß doch billig gefragt werden, ob mit dem Schutz und Wohlstand der Persönlichkeit alles und jedes höhere Bedürfniß derselben befriedigt ist. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jede Kunst und Wissenschaft begünstigt, welche dem Bedürfniß und der Betriebsamkeit dient, den Flor der Industrie erhöht und den Lebensgenuß fördert. Künste hingegen, die nicht den erwiesenen Nutzen bei sich führen, und Wissenschaften gar, wie die Philosophie, Philologie und Theologie, bei denen man gar nicht begreift, wie man sie im Handel und Wandel brauchen kann, sind nicht geachtet, sind völlig gleichgültig. Nur Ein speculatives Interesse gilt, das kaufmännische; am tiefsten steht die Religion. In Nordamerica ist die Sorge für Kunst und Wissenschaft, Religion und Kirche lediglich Privatsache der Einzelnen; der Staat als solcher thut nicht das Mindeste dafür; dieser Staat hat keine Religion. Er ist mit dem gegenwärtigen Leben, dessen Nothdurft und Genuß noch so sehr beschäftigt, daß ein anderes Leben noch keinen Reiz für ihn hat. Die Musterkarte aller in ihm versammelten und gestatteten möglichen Religionen, Confessionen und Secten ist unvermeidlich die endliche Auflösung des Christenthums daselbst. Kann so die negative Freiheit allerdings in Flor kommen, welche die Willkühr und Unabhängigkeit ist, so ist der Mangel der wahren Freiheit desto größer. Es giebt das Volk sich wohl seine Ge-

setze selbst; aber es kann schon da das Gesetz für sich allein nicht das Regierende seyn und ohne die Vermittelung der Persönlichkeit. Dieß vornehmlich ist das Weitertreibende. Es kann daher die Republik nicht als ein Höchstes und Letztes gelten. Dieses ist vielmehr

γ) der Staat als solcher oder als der vernünftige. Das in die Monokratie und Demokratie hineinscheinende Vernünftige, durch die Einseitigkeiten der materiellen Gewalt und abstracten Verständigkeit noch verdeckt und gehemmt, ist im Staat befreit, das sich selbst Wissende, und so erst zu seiner wahrhaftigen Wirklichkeit gelangt. Auf der zweiten Stufe war noch der Erwerb und die Sicherheit des Eigenthums, der Lebensgenuß und die persönliche Freiheit das Höchste, und so das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck. Es konnte für etwas Beliebiges gelten, dem Staat anzugehören. Im Staat, wie er der objective Geist ist und das Reich concreter Sittlichkeit, hat der Einzelne selbst nur Bedeutung durch seinen Antheil an der Sittlichkeit des Staats, und wie der Einzelne da sein Recht findet, so bildet sich auch nur innerhalb seiner Idee das Patriarchalische der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft aus, und der Staat hat sie als seine Momente in sich, wodurch er sich beständig vermittelt. In ihm erst ist es, daß der besondere Zweck sich mit dem allgemeinen, die besondere Freiheit sich mit dem Gesetz der Vernunft durchdringt, und wie ein Jeder vom Staat in seiner Persönlichkeit anerkannt ist, so auch für ihn der Staat die höchste Persönlichkeit ist. Dieß zu erreichen ist erst durch das Christenthum möglich geworden, indem es in jedem Einzelnen die Bestimmung anerkennt, an Gott seinen Vater zu haben und ein Kind Gottes zu werden. Mit dieser Anerkenntniß von dem unendlichen Werth der Persönlichkeit tritt jeder Einzelne als Christ in seine Rechte ein, und der Sclave selbst, wenn er den Boden von England betritt, ist der Freie. Im Staat erst ist daher nicht blos abstract oder für den Verstand das Gesetz repräsentirt, etwa durch

ein Collegium, einen Congreß, einen Senat u. s. f., sondern in einer Person, und eben damit Gegenstand persönlicher Ehrfurcht und Liebe. Was in der sogenannten moralischen Person als bürgerlicher Gesellschaft, so concret sie war, doch nur als abstractes Moment enthalten war, die Persönlichkeit, ist erst im Staat als Monarchie zur Wahrheit seiner Existenz gelangt. Die Monarchie ist die Verfassung, in der sich die Regierung in der Hand eines Einzigen befindet und in dessen Familie forterbt. Ein Wahlreich gehört noch dem Standpunct des Verstandes an; da ist dem Ehrgeiz mächtiger Individuen und Familien noch großer Spielraum eröffnet bei jeder Erledigung des Thrones, und die Veranlassung vieler Intriguen und Kriege. Scheint hiedurch, nämlich in der Erbmonarchie, die Natur oder Fleisch und Blut die letzte Entscheidung zu haben, so ist das eben der Vernunftinstinct, der sich in dieser Institution geltend macht; und so unterscheidet sich die Monarchie, als die wahrhafte Form des Staats, von der Monokratie, daß, ob sie gleich die Rückkehr ist in diese Unmittelbarkeit, und hier, wie dort, die Gewalt in der Hand eines Einzigen liegt, sie doch auch die Vermittelungen und Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft zugleich in sich aufgenommen hat und enthält, welches Letztere man in der constitutionellen Monarchie durch Einführung von Kammern noch ausdrücklich aussprechen zu müssen geglaubt hat. Die germanische Monarchie hat ihre Stufenleiter von der alten Gau- und Gemeindeverfassung durch den Lehnstaat zum ständischen Staat gehabt. Der feudalistische Staat ging an Handel und Gewerbe, an Kunst und Wissenschaft in den Städten zu Grunde. Die allgemeinsten Kategorien sind nun Fürst und Volk, Regierung und Unterthanen. Aber auch da steht noch auf der Seite des Fürsten Privatrechtlichkeit, keine öffentliche Herrschaft und Herrlichkeit. Der Monarchie treten von der andern Seite noch mächtige Privatrechte entgegen. Die Souveränität ist noch eine durch geltende Verhältnisse, wie durch Verträge eingeschränkte. Entstehen konnte die Souveränität nur durch Ver-

nichtung der ständischen Verhältnisse und Befugnisse. Zu dieser Bedeutungslosigkeit wurde das Ständewesen im siebzehnten Jahrhundert herabgesetzt. Wenn es nun nach Auflösung des deutschen Reiches die Bestimmung des deutschen Bundes war, einen verfassungsmäßigen Zustand herbeizuführen, so konnte es nicht die Absicht seyn, das ständische Princip in der Weise der Unverträglichkeit mit der Souveränität wiederherzustellen, sondern in solcher Weise, daß in der souveränen Regierung selbst auch das Volk seine Vertretung finden sollte. Dieß ist der Gedanke der Volksrepräsentation oder einer repräsentativen Verfassung, die nicht mehr, wie früher das ständische Wesen, einen particularen und privatrechtlichen, sondern einen universalen und politischen Character hat. Wer jetzt noch das alte Ständewesen für ächt germanisch und historisch erklären, und die Patrimonialherrlichkeit wiederherstellen wollte, würde eben so unhistorisch und willkührlich verfahren, als wenn er die absolute Monarchie des siebzehnten Jahrhunderts mit der Tendenz der Unterdrückung des ständischen Princips geltend machen wollte. Hat die Person des Monarchen, oder daß er gerade Dieser und kein Anderer ist, ihre Sanction im göttlichen Recht, so hat die Macht des Monarchen ihre moralische Haltung im Volksvertrauen und der Volksüberzeugung, weil sie, in bestimmte Formen gefaßt, die Repräsentativverfassung ist, und zu dem göttlichen Recht das menschliche Recht hinzufügt. Sie ist daher eine wesentliche Stütze der Krone und das festeste Band zwischen Fürst und Volk. Das Vernünftige der Monarchie ist insonderheit, daß sie, als ein gegliederter Organismus, der lebendig ist, alle früheren Momente, ohne die Mängel derselben zu theilen, enthält und sie zu ihrer Wahrheit bringt. So muß man allerdings mit Hegel sagen, daß in der Monarchie die bürgerliche Freiheit mehr geschützt ist, als in allen andern Verfassungen. Was der Monokratie noch nahe liegt, ja natürlich ist, der Despotismus, ist nur die Ausartung der Monarchie. Da beschränkt sich der Antheil, den das

Volk am Staat nimmt, auf den Hof und die Blicke des Monarchen, von dessen Angesicht, wie Tristram Shandy sagt, je nachdem Sonnenschein oder Wolken auf demselben ruhen, jeder im Volk lebt oder stirbt. Ist es hingegen dahin gekommen, daß man, ohne gerade die Gnade des Monarchen zu besitzen, ein guter Staatsbürger und Staatsdiener seyn kann, so ist man auf dem Wege zu einer Constitution oder schon im Besitz derselben. Setzt die wahrhaft monarchische Regierung allerdings den Privatinteressen Gränzen und ihren Nachdruck und gehörige Gewalt entgegen, so sind doch auch die Rechte der Bürger durch Gesetze geschützt. — In allen diesen Bestimmungen reicht der Staat an seine Vollendung, die er in der Gesinnung hat, welche die Religion ist, als Grundlage und Princip des Staats selbst, gleichwie er auch, als der Geist concreter Sittlichkeit, derselben höchste Blüthe ist. Indem die Sittlichkeit in der Form des Staats den Character der christlichen hat, ist er zugleich in das Reich Gottes hineingerückt, wie es durch Christum in die Welt gebracht und das Reich der Wahrheit und Tugend geworden ist. So ist der christliche Staat der zur Organisation einer Welt sich entfaltende Geist der Gemeinde, dieser aber der göttliche Geist, der sich im Staat Wirklichkeit und Wirksamkeit, Daseyn und Weltlichkeit giebt. — Aber der allgemeine und unbeschränkte Geist, der sich selbst zum Geist der Welt gemacht hat, kann sich auch nicht beschränken auf irgend eine Form des Staats, noch auf diesen Staat, wie er der einzelne, noch auf diesen und jenen, wie er den andern gegenüber oder der besondere ist; sondern auch ein Verhältniß aller Staaten zu einander, als existirender Individuen, ist vorhanden, worin sie sich gegenseitig anerkennen und durch die scharfe Dialectik der Volksgeister, welche der Krieg ist, nur den Frieden bezwecken. Das europäische Staatensystem ist die höchste Gestalt der modernen Sittlichkeit, gegründet auf das äußere Staatsrecht, welches auch Völkerrecht heißt, das edelste Werk des Christenthums. In solchem System findet der Staat

auf allen Stufen von seinen Anfängen, Uebergängen und Fortschritten bis zu seiner höchsten Ausbildung hin seine nothwendige Stelle, und alle Völker haben darin eine Zeit der Reife und Blüthe, wo ihr Untergang beginnt. Der ewige Geist gebraucht und verbraucht alle Volksgeister zu seinen Manifestationen, und die Weltgeschichte ist sein Weltgericht. — Soviel vom Begriff der Tugend im Allgemeinen. Vollständiger aber wird sie begriffen durch die Betrachtung ihres Gegentheils.

2. Von der Negation der Tugend oder von Tugend und Untugend.

So lange die Tugend, wie es ihr Begriff mit sich bringt, nur das Trachten ist nach der Gerechtigkeit im christlichen Sinne und nicht diese selber, bleibt sie ein Sollen und ist eben damit nicht ohne Ungerechtigkeit und Untugend. Die Tugend hat in ihrem Begriff ihr Gegentheil an ihr selbst; sie ist noch mit der Untugend behaftet. Es tritt so für ihre nähere Bestimmung das Quantitative des Mehr oder Weniger ein, und es ergiebt sich hieraus die Bestimmung der Tugend als der Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig, welches beides zugleich das Umschlagen der Tugend wäre nach beiden Seiten in die Untugend. Dieß ist der Sinn in der Aristotelischen Bestimmung, daß die Tugend das Mittlere sey zwischen zwei Lastern. Ethica l. II. c. 16. Nur daß dieß Mittlere auch als ein von beiden Seiten qualitativ Verschiedenes zu setzen ist. Für den Begriff der Tugend in ihrem Unterschiede von der Untugend reicht überhaupt die quantitative Bestimmung nicht aus, wohin z. B. auch hoch und niedrig gehört. In der Moral der römischen Kirche und besonders in der Mönchsmoral wird eine höhere Tugend von der niedern unterschieden. In der reinen christlichen, evangelischen Sittenlehre wird dieser Unterschied, wie er dort gemeint ist, verworfen und vielmehr gezeigt, es könne ebensowohl die vermeintlich niedere Tugend die höhere, die dort aber die höhere genannte die niedere, ja vielleicht gar keine Tugend, also selbst Untugend seyn. Ueberhaupt

wird dieser Unterschied als Verderben der christlichen Moral betrachtet. Er beruhet in der falschen Unterscheidung zwischen praecepta et consilia evangelica. Die Befolgung von jenen ist die gemeine, niedere, die Befolgung von diesen die außerordentliche, höhere Tugend. Das Misverständniß ist, daß man, was im Evangelium sich auf Zeitbedürfnisse bezieht, zu immerwährender Gültigkeit erhoben hat. Man hat so temporäre Bestimmungen höher gestellt, als den Inhalt des allgemeinen Gesetzes und hiemit die sittliche Ordnung der Dinge verkehrt. Es bedarf einer sorgfältigen Untersuchung und Kritik, zu unterscheiden, was in der heiligen Geschichte der Zeit und den Umständen, und was der Allgemeinheit und dem Gesetz angehört. Dieß ist sogar oft unbestimmt gelassen in der Bibel, und nicht ausdrücklich unterschieden, und kann allein aus dem Geiste des Evangeliums oder dem Begriff erkannt werden. Die Forderungen, Beweise und Motive haben in der Bibel oft die Zeitumstände nur zu ihrem Grunde. Selbst wenn dort der Unterschied von Geboten und Rathschlägen vorkäme, folgt daraus noch nicht, daß die Unterscheidung in Bezug auf Bestimmtes mehr als eine blos temporäre Beziehung hätte. Die höhere und höchste Tugend des Christen ist, sich in allen Lagen seines Lebens dem Gesetz Gottes gemäß zu verhalten; was aber dieses Gesetz fordert, sagt ihm die deutliche Lehre der Schrift und des Gewissens. Was nur ein guter Rath wäre und nicht ein allgemeines Gesetz, muß vielmehr als das weniger Verbindende angesehen werden, was aber als guter Rath dem allgemeinen Gesetz zuwider ist, kann so wenig eine höhere Tugend und Vollkommenheit begründen, daß es vielmehr eben damit zur Untugend und Unvollkommenheit würde. Die Folge der Unterscheidung zwischen consilia und praecepta evangelica ist daher unmittelbar gewesen, daß man über dem Unwichtigen das Wichtige, über dem Zufälligen das Nothwendige, über dem Temporären das Universale außer Acht gelassen, daß an die vermeintlich höhere Tugend sich Stolz und Verachtung

der allgemeinen christlichen Vorschriften, auch Geringschätzung der allgemeinen christlichen Tugend angeknüpft hat, und man nur desto tiefer fiel, je höher man auf der Stufenleiter zur Heiligkeit und Vollkommenheit schon gekommen zu seyn dachte. Das Vorurtheil war, durch freiwillige Uebernahme beschwerlicher Leistungen, als Fasten, Ehelosigkeit, Verschenkung der Güter an Arme, und Enthaltung von weltlicher Thätigkeit mehr zu leisten, als das Gesetz verlangte, und sich schon hier im Leben der Heiligkeit zu nähern und sich den Himmel zu verdienen. Solche vermeintliche Verdienstlichkeit im Mehrthun, als das Gesetz bestimmt, ist, wie die Dispensation von der Verbindlichkeit desselben, als Ausnahme nichts als Uebertretung des Gesetzes, und hiedurch der Unterschied einer höhern und niedern Tugend, wie er schon von Thomas v. Aquin. Summa theol. l. II. c. qu. 108. ausgesprochen wurde und seitdem im römischen Katholicismus eine so wichtige Stelle hat, in sein Nichts aufgelöst. Die Behauptung, daß mehr, als das Gesetz verlangt, zu leisten möglich sey, ist unmittelbar die, daß hinter demselben zurückzubleiben erlaubt sey; denn jenes Mehrleisten in selbsterdachter Weise ist mit Vernachlässigung der bestimmten Gebote Gottes verknüpft. Es hat das Gesetz wohl eine verschiedene Beziehung auf Verschiedene, so daß z. B. nicht alle Menschen in der Ehe leben müssen; aber dieser Unterschied unter ihnen ist weder ein Unterschied im Gesetz, so daß es die menschliche Bedingung, unter der es erfüllt werden kann, zu seiner Mitbestimmung hätte, und sich in ihm das Particulare zum Universalen steigerte, etwa so: alle Menschen, oder die von einem bestimmten Stande, müssen nicht sich in die Ehe begeben; noch erlaubt das Gesetz und am wenigsten in dem, was nur ein guter Rath ist, ein Hinübergehen über sich, ein Mehrthun, als das Gesetz fordert, so daß dieses gar einen Vorzug, höhere Tugend begründete, und die gesetzmäßige dagegen die niedere wäre. Die Untugend ist dem Begriff gemäß die allgemeine Negation der Tugend, womit zunächst wenig ausgesagt ist, wenn die Negation selbst

nur als der Uebergang der Tugend selbst in ihr Gegentheil genommen wird, somit jene noch eben so sehr als dieses darin erkannt, die Untugend nur als Mangel gesetzt wird. Untugenden noch als Mängel an sich zu haben, ist kaum mehr, als das Bekenntniß, nicht vollkommen zu seyn. Aber die Untugend ist nicht nur das, worin sich die Tugend negirt, sondern auch das, worin sich die Untugend ponirt und affirmirt. So ist sie nicht mehr ein nur Negatives, sondern auch Positives. Untugend, Nichttugend ist die ganze der Tugend gegenüber liegende Seite. In dieser Weise bildet sich aus den Untugenden in ihrer Gesammtheit eine Stufenleiter, an deren Anfang schon die Untugend ihr Princip am Bösen hat, wie es nicht nur Negation des Guten, sondern auch Affirmation seiner selbst ist, deren Entwickelung dann auf den einzelnen Stufen die Gradation der Schuld, deren Anfangen aber sowohl als Fortschreiten die Möglichkeit der Bekehrung enthält und die Wiederherstellung der Tugend, als der Negation jener Negation.

1) Schon ihrem Princip nach ist die Untugend eine mannigfaltige, je nachdem es selbst in seiner Allgemeinheit mehr oder weniger Antheil hatte an ihr. So geht die Beurtheilung vorzugsweise auf die Macht des Bösen, welche sich theils in der einzelnen That, theils in der Zuständlichkeit, theils in dem allgemeinen Verhältniß zum göttlichen Gesetz erweiset. — Die That in ihrer Einzelheit, in der die Macht des Bösen am geringsten war, ist der Fehler oder Fehltritt, wie er, mit dem geringeren Antheil des Willens und dem größeren des Unverstandes das Versehen, mit dem größeren Antheil des Willens und dem geringeren der Einsicht das Vergehen war. Die stärkste Macht des Bösen erweiset sich in der Einzelthat, welche das Verbrechen, auch Missethat, auch Frevelthat heißt, wie auch das Laster ist, welches schon auf einen habituellen Zustand zurückweiset. Das Verbrechen hat vor dem Laster dieß voraus, daß es zugleich schon unter die bürgerliche Gerichtsbarkeit fällt und da seine Strafe

findet. — Macht sich das Böse ferner zur Zuständlichkeit, zu einer bleibenden Beschaffenheit der Gesinnung und des Gemüths, zu einer habituellen Fertigkeit, so fängt es zunächst in der Abschwächung des Denkens und der Unterdrückung des Sinnes an, wie er der moralische ist, und dieser ist alsdann der leichte und oberflächliche; so ist er der Leichtsinn. Er ist der Mangel an Ernst in Bezug auf den erkennbaren Unterschied des Guten und Bösen, und an Aufmerksamkeit in Bezug auf das Handeln. Gleichgültig geworden gegen jenen Unterschied und sich gehen lassend, wie er von Natur ist, zieht der Mensch das Angenehme und Nützliche dem Guten und Pflichtmäßigen vor. Weil aber diese Oberflächlichkeit im Leichtsinn ohne Festigkeit, ohne Bestand und Ruhe ist, so geht er eben so leicht ins Schwanken über zwischen Gut und Bös, und wird die Unruhe und Unbeständigkeit, welche der Wankelmuth ist. Wenn der Leichtsinn, vermittelt durch den Wankelmuth, die entschiedenere Bestimmung des Willens und eine bestimmtere Gestalt des Hanges zum Bösen wird, so geht er aus der Gleichgültigkeit gegen Recht und Unrecht über in die entschiedene Partheilichkeit für das Böse, und ist in der Aeußerung derselben durchs Urtheil der Hohn und Spott über das Gute, in der Gesinnung und Handlung darnach die Unredlichkeit und Verstellung, welche die Umstellung des Bösen ist an die Stelle des Guten und ebenso auch umgekehrt. Der Mensch erlaubt sich das Böse, als wäre es nicht nur nicht unerlaubt, sondern das Gute selbst. Jedes Mittel zur Erreichung nicht nur seiner guten, sondern auch seiner schlechten Zwecke ist ihm recht. Er hält vor sich und vor der Welt dabei noch auf den guten Schein und erreicht damit die Gerechtigkeit vor Menschen, welche aber nicht zugleich ist die Gerechtigkeit vor Gott. — Die fortgesetzte Uebung im Bösen und das scheinbare Gelingen aller unredlichen Unternehmungen bringt auf einer tiefern Stufe die moralischen Kräfte immer mehr herunter und in Unordnung, und führet so den Zustand der innern Verwilderung

herbei, worin der Mensch immer mehr an die Natur zurückfällt und unter die Herrschaft seiner natürlichen Triebe und Begierden. Verbirgt sich die innere Rohheit und Verwilderung äußerlich unter der glatten und abgeglätteten Oberfläche der Höflichkeit, so wird sie die Heuchelei und Kunst, Andere klüglich zu induciren und von ihrer guten Meinung zu profitiren (in der Weise der Weltmoral von Chesterfield, Knigge u. a.), und verbirgt sie sich unter dem Schein der Sittlichkeit selbst und edler Zwecke, so wird die Heuchelei Scheinheiligkeit (in der Weise der jesuitischen Frömmigkeit). Die Heuchelei an und für sich mit dem Wissen des Andersseyns verknüpft, als der Schein besagt, führet zur Arglist und Verschlagenheit, zur Abgefeimtheit und fleischlichen Sicherheit. In dieser habituellen Gewohnheit zur Virtuosität gelangt, kommt die Lasterhaftigkeit hervor. Das Laster, als solches noch ein einzelnes und bestimmtes, ist die objective Seite an ihr, welche von da aus die Aufgelegtheit ist zu mehreren Lastern. Im Laster und in der Lasterhaftigkeit ist der Mensch vom Bösen als einer feindseligen Macht beherrscht, von ihm als einem bösen Geist besessen. Ist in ihr die Intention des Bösen mit Scharfsinn verknüpft, so ist sie die Bosheit. Kommt gegen solche Bosheit keine Selbstrüge mehr im Gewissen auf, so ist der Zustand der der Verruchtheit oder Ruchlosigkeit. — Wird endlich das Böse nach seiner Macht in allen diesen Gestalten zugleich betrachtet als in seinem allgemeinen Verhältniß zum göttlichen Gesetz bestimmt, so ist es die Sünde, welche darum so heißt, weil sie der Sühne und Versöhnung bedarf, und in ihrer Subjectivität oder als Handlung die Versündigung ist an Gott, in seinem heiligen Willen und Gesetz. Der Begriff der Sünde enthält das Moment der Erinnerung an Gott wesentlich. Sie ist Ungehorsam gegen Gott. Aber Sünde ist ebenso an ihr selbst alle Untugend in ihrer Einzelheit und Zuständlichkeit. Nur in der Einzelheit der That wird sie Uebertretung, welche die Voraussetzung der Manifestation des gött-

lichen Gesetzes im einzelnen Gebote hat. In ihrer Allgemeinheit auf den höhern Stufen ist sie die Gottlosigkeit, welche, wenn in ihr die moralische Kraft und Freiheit und die Möglichkeit der Bekehrung und Besserung als Minimum oder als Null gesetzt ist, die Verstocktheit ist. —

2) Der Character der Sünden bestimmt sich aber nicht allein nach dem Princip des Bösen, das in ihnen stärker oder schwächer ist, welches vielmehr nur ihre allgemeinste Unterscheidung ist, sondern auch zu besonderen Gradationen der Verschuldung und Zurechnung, theils nach dem allgemeinen Verhältniß derselben zum Gesetz an sich, theils nach dem Beweggrund, theils endlich nach der Sitte und öffentlichen Lebensweise. Im Verhältniß zunächst zum Gesetz an sich ist, wie in allen Tugenden, so auch in allen Untugenden kein Unterschied; diese haben alle den gemeinsamen Character der Uebertretung, wie dieß Jac. 2, 10. bestimmt ausgesprochen ist. Der Unterschied in ihnen liegt allein an der subjectiven Seite. Auf dem unmittelbaren Verhältniß der Sünde zum Gesetz beruht die Eintheilung derselben in Begehungs- und Unterlassungssünden (peccatum commissionis et omissionis). Jene sind solche, in denen das Gesetzwidrige geschieht, diese solche, in denen das Gesetzmäßige unterbleibt. Das Unterlassen des Bösen ist der Anfang vom Thun des Guten, weil alles moralische Thun des Menschen überhaupt mit dem Begehen des Bösen anfängt. Wird von diesem Begehen des Bösen nicht abgestanden, nachgelassen und es selbst nicht unterlassen, so ist dieses eben sowohl Sünde, als jenes Begehen selbst: denn eben damit war das Gute unterlassen. Dieß Unterlassen war nicht ein Nichtsthun, sondern es behielt das Böse dabei im Wollen und Thun seinen freien Lauf; im Unterlassen des Guten ist das Böse zugelassen (commissum). Dieß ist die Identität von beiderlei Sünden; wer, was er thun soll, unterläßt, begeht, was er nicht thun soll. Doch ist von wegen der größern Energie des Willens im Begehen die Schuld die

größere, als im Unterlassen; das ist der Unterschied. — Wird ferner das Gesetz nicht als abstractes, sondern als der concrete, bestimmte Wille Gottes genommen, welcher Sünden den Menschen erlassen oder sie ihnen behalten kann, so entsteht der Unterschied zwischen Erlaß- und Todsünden (p. veniale et mortale). Das abstracte Gesetz vergiebt keine Sünde, ist unerbittlich und unersättlich, und eben darauf ist im Christenthum die Nothwendigkeit des Glaubens gebaut, und zwar dessen, der die Gnade Gottes in Jesu Christo zu seinem Inhalt hat. Es ist dieß zugleich der Unterschied des Alten und Neuen Testaments. Die Erlaß- oder vergebliche Sünde ist nicht die, welche als solche schon der göttlichen Vergebung theilhaftig, sondern derselben nur fähig, also in der noch die Möglichkeit der Vergebung ist. Dabei ist vorausgesetzt, daß sie die Sünde eines Solchen sey, der sich der ihm in Christo eröffneten Mittel der Gnade bedienen kann und will. Aber die Möglichkeit ist ebensowohl auch die Möglichkeit ihres Gegentheils, worin liegt, daß durch glaubensloses Beharren in der an sich vergeblichen Sünde und durch eigenwilliges Widerstreben gegen alle Anerbietungen der Gnade jene für den Menschen zu seinem Verderben ausschlagen und die Erlaßsünde selbst zur Todsünde werden kann. Dieser Uebergang der Erlaßsünde in die Todsünde muß zugegeben werden, theils weil dieser Uebergang in verstärkte Sünden von den geringsten Anfängen an möglich und in jede Sünde die Möglichkeit aller eingehüllt ist (dieß ist, was sonst auch als Verwandtschaft aller Sünden und Laster vorgestellt ist), theils weil der Mangel dieses Uebergangs die Schwere der Schuld in der Todsünde verringern und diese als unvorbereitet und isolirt, gleichsam nur als eine äußere, feindselige Macht, welche über den Menschen gekommen, somit als eine solche erscheinen lassen kann, welche durch Reue und Buße die Möglichkeit des Rückgangs in die Erlaßsünde in sich hat. Jener Uebergang der Erlaßsünde in die Todsünde und der Rückgang von dieser in jene

muß als dialectisch nothwendig anerkannt werden. Der Unterschied beider aber ist, daß die Todsünde eine solche ist, welche nicht vergeben wird, und sie ist in der Schrift als eine solche bestimmt, in Bezug auf welche selbst die Fürbitte der Gläubigen ohne Erfolg seyn würde. 1 Joh. 5, 16. Als Todsünde ist sie die zu jenem moralischen Tode des Geistes führende, worin zwar nicht der Geist in seiner Substanz und Unsterblichkeit erstorben, aber doch Vergebung von Seiten Gottes, Bekehrung und Besserung von Seiten des Menschen nicht zu erwarten ist. Kommt zur Todsünde die Bestimmung hinzu, daß sie auch nicht vergeben werden kann, so ist sie die Sünde wider den heiligen Geist. Diese Unmöglichkeit, obwohl zunächst durch den Menschen, ist die durch den Allmächtigen, der eben dieses auch darum ist, weil er manches nicht kann, z. B. sterben, sündigen. Der Inhalt der Sünde wider den heiligen Geist ist geschichtlich oder nach der Bibel die Leugnung der Wunder Christi und die Ableitung derselben aus dem bösen Princip oder aus dem Bunde mit dem Teufel. Matth. 12, 31 ff. Der heilige Geist ist da als das einzige Besserungsmittel betrachtet, dessen Verschmähung diese äußerste Sünde sey. Für den Begriff dieser Sünde ist es von Bedeutung, daß die Warnung Christi vor ihr zugleich mit der Erinnerung verknüpft ist an die Grundlehre der christlichen Religion von der Dreieinigkeit; er unterscheidet da die Lästerung Gottes im Allgemeinen, die Sünde gegen ihn, als Menschensohn insbesondere, und die Sünde wider den heiligen Geist, und die weitere Folgerung aus dieser Unterscheidung, welche sich in der Einheit des Geistes nur zusammennimmt — er ist der Geist des Vaters und Sohnes — ist, daß eben darum die Sünde wider Gott im Allgemeinen und gegen ihn in seiner Erniedrigung oder als Menschensohn erlaßlich, die Sünde gegen den heiligen Geist hingegen unvergeblich sey in dieser und jener Welt, also absoluterweise. Die Frage: worin besteht die Sünde wider den heiligen Geist? beantwortet sich demnach vor allem in der

andern: was ist der göttliche oder absolute Geist? Er ist, um es kurz auszudrücken, die unendliche Wahrheit und die unendliche Liebe, und durch Beides Princip aller Seligkeit. Und wie kann gegen ihn gesündigt werden? Wenn im Denken und Thun eines Menschen der Geist der ewigen Wahrheit und Liebe nicht mehr anerkannt, dieser göttliche Geist nicht mehr für den Menschen ist und der menschliche Geist nicht mehr für ihn, er sich somit aus allem Verhältniß zu ihm zurückgezogen und sich in sich, in seinem Eigensinn und Eigenwillen abgeschlossen hat. Diese Zurückziehung und Abschließung ist nicht nur Negation, sondern auch Affirmation, Opposition, Erboßung wider den Geist der Wahrheit und Liebe, das Princip beider. Vergebung aber ist nur möglich, indem die ewige Herablassung des unendlichen Geistes zu dem endlichen zugleich ist die zeitliche Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen. In jener Zurückziehung, Abschließung aber, welche das Leugnen ist, daß das Absolutwahre erkennbar, und die unendliche Liebe die vergebende, sich mittheilende sey, fehlt von Seiten des menschlichen Geistes das nothwendige Verhältniß zu dem göttlichen Geiste und somit das Medium der Vergebung; er ist der verlorene und verdammte. — Der Grad der Verschuldung und Zurechnung bestimmt sich aber auch verschieden nach dem Beweggrund der Untugend. In dieser Beziehung kommt zunächst in Betracht, was an der Untugend einerseits der allgemeine Antheil der menschlichen Natur, und andererseits der besondere des freien Willens ist. In jener, der menschlichen Natur, ist nicht nur die Möglichkeit alles Bösen, sondern auch der Hang dazu, und beides ist als die Erbsünde bestimmt. Aus diesem aber, dem freien Willen, ist alle Wirklichkeit der Sünde; der Uebergang der möglichen Sünde in die That ist als die wirkliche Sünde bestimmt. Der Unterschied ist also hier der vom peccatum originale et actuale. Wer die Erbsünde leugnet, leugnet nur, daß das, was wirklich ist, möglich gewesen sey. Die Aufzeigung dieses innern Widerspruchs

ist wohl die genügende Widerlegung jenes Leugnens. Die Möglichkeit des Bösen mit der Inclination dazu ist im Begriff der Erbsünde als allgemeine Beschaffenheit der menschlichen Natur gesetzt, und ist diese Nothwendigkeit zu sündigen im Willen doch ohne allen Zwang. Eine eben so allgemeine ist die Schuld derselben; die Theilnahme an dieser Schuld ist durch die Theilnahme an der menschlichen Natur bedingt; diese Schuld wird einem jeden, der von der Natur und nicht vom Geiste herkommt, als seine eigene zugerechnet; die Zurechnung bestimmt sich als Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Einzelnen oder Individuum. Der Widerspruch dagegen und die Behauptung, daß nur die wirkliche, durch den eigenen Willen gewirkte Sünde zuzurechnen sey, und nicht die angeborene, läßt unbeachtet, daß das Allgemeine in dem Einzelnen und dieses in jenem ist, daß die menschliche Persönlichkeit darin, daß sie persönlich wirkt, nicht aufhört, der menschlichen Natur, als solcher, anzugehören, ja nichts in jener bewirken kann, was nicht im Allgemeinen in dieser präformirt und prädisponirt ist. Aber obgleich die allgemeine Schuld, sofern sie in der allgemeinen Sündhaftigkeit begründet ist, die größeste ist, so ist sie doch, sofern sie zugleich die Labilität begründet in Bezug auf jeden Einzelnen, in welchem die Erbsünde noch nicht mittelst des eigenen Willens zur Action gekommen, der geringste Grad der Schuld. Obgleich daher Alle gegenseitig in der Beurtheilung des: Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet, eingedenk seyn sollen, so vermindert doch in jeder einzelnen That die Erbsünde die Schuld nicht im geringsten, kann nicht zur Entschuldigung dienen: ich konnte nicht anders, denn dieser Vorwand ist nur ein anderer Ausdruck für: ich wollte nicht anders. Die Erbsünde hat in Bezug auf die wirkliche die Bedeutung der Erklärung der Möglichkeit derselben. Sie nimmt für die Beurtheilung selbst der schauderhaftesten Verbrechen und Missethaten das Befremdende hinweg; an sie denkend kann man nur sagen: was der Eine thut, ist Keinem un-

möglich, homo sum. Die wirkliche Sünde ist selbst nichts anderes, als das Sichgehenlassen von Natur, das sich der Natur Ueberlassen, das nicht sich Bewachen durch den Geist, das Walten und Herrschenlassen der Natur im Geist und Willen. Der Wille, durch die Natur, auch wie sie die menschliche ist und im Menschen zu Willen gekommen, allein bestimmt und bewogen, verwandelt das Natürliche in Böses; denn das Sichbegeben des Geistes in die Knechtschaft des Fleisches ist das Böse; das Natürliche hingegen sich unterordnend und es beherrschend verwandelt er ebendasselbe auch in Gutes. — In den wirklichen Sünden ist ferner der Grad der Schuld und Zurechnung abhängig von dem Maaß, in welchem sie mit Wissen und Willen geschehen sind und dieses beides selbst sich zu einander quantitativ verschieden verhält. Durch das bestimmte Maaß von Wissen und Nichtwissen kommt in den Sünden zunächst der Unterschied von wissentlichen und unwissentlichen (peccata ignorantiae et conscientiae) hervor. Die Unterscheidung selbst beruht auf der Identität des Denkens und Wollens, des Wissens und Thuns. Sieht man allein auf diese, so scheint jede Sünde eine wissentliche, die unwissentliche unmöglich zu seyn. Aber die Unterscheidung selbst geht aus jener Identität hervor mittelst der gegenseitigen, quantitativen Negation. Je nachdem nämlich das Minimum oder Maximum des Denkens und Wissens in einer Sünde sich erweiset, bestimmt sich danach auch die Schuld der wirklichen Sünde in dem einen oder andern Fall als eine geringere oder größere. Die von dem Wissen auf den Willen ausgehende oder nicht ausgehende Bewegung setzt wohl den Unterschied von Wissen und Wollen voraus, sofern das eine sich von dem andern unabhängig zu seyn streben mag, aber der Unterschied selbst ist nur der der an sich seyenden Einheit, und so kann auch die unwissentliche Sünde nicht absolut seyn ohne alle Schuld, weil durch die Identität ein absolutes Nichtwissen des Gesetzes ausgeschlossen ist. Wo daher Wissen des Gesetzes gar

nicht ist, wie beim Thier, da ist auch Sünde und Schuld nicht; wo es aber nur noch nicht ist, wie im Kinde, da ist wohl Sünde, weil objectiv Böses geschehen, aber die Schuld noch so gut wie gar keine. Sie würde allein im Mangel an Verstand und Einsicht liegen, aber dieser Mangel des Bewußtseyns ist selbst kein subjectiv Verschuldetes, sondern noch Natürliches; die Natur trägt die Schuld, nicht der Wille, und daß jene das Böse in diesem geltend macht und sich darin diesem zurechnet, weil die Schuld ursprünglich aus persönlichem Willen ist und auch das Kind schon an sich persönliches Wesen ist, ist ein Verhängniß und Erleiden, dem die moralische Creatur unterworfen ist. Dieß Nichtwissen des Gesetzes, die gräuliche Unwissenheit und Finsterniß des Geistes, worin der Mensch geboren wird, ist nicht die Schuld der einzelnen Person, sondern der menschlichen Natur. Aber indem das Wissen des Gesetzes wenigstens als dunkles Ahnen und Fühlen das mögliche ist, so ist dieser Zustand als ein solcher indicirt, der nicht seyn sollte, und ist an sich der in der Unwissentlichkeit Sündhafte selbst ohne persönliche Schuld. Unwissentlich ist die Sünde ferner, wenn Wissen des Gesetzes im Allgemeinen wohl vorhanden, aber nur im Augenblick der That nicht gegenwärtig, nicht ins Bewußtseyn getreten war. Das Wissen des Sittengesetzes ist das Gewissen, und das Bewußtseyn überhaupt ist die reale Möglichkeit dieses Wissens. Mittelst des Bewußtseyns dieses möglichen Wissens tritt das Gesetz erst in die bestimmte Beziehung auf den Willen und dessen Vorhaben und Thun. Bleibt das allgemeine Bewußtseyn in diesem einzelnen Fall aus, ist es verdrängt, überrascht, unterdrückt, sey es von außen oder innen, durch äußere Veranlassung, z. B. durch geistige Getränke, oder durch innere, betäubende Lust und daran sich knüpfenden Willen, so war das Wissen des Gesetzes ad hunc actum suspendirt, und unwissentlich war die Sünde wegen Irrthums oder Vergessenheit, aber wegen des Wissens und nach der That erwachenden Gewissens nichts desto weniger Sünde,

somit auch nicht ohne Schuld, nur von geringerer, als in der wissentlichen. Der Irrthum dort war die Meinung, daß das Gewollte überhaupt oder so nicht unrecht sey. Es kann aber das Gesetz auch in positiven Formen und Vorschriften, in einzelnen Befehlen, Verordnungen der bürgerlichen Gesetzgebung und so in einer unendlichen, oft nur auf Zeit geltenden Vielheit von Geboten vorhanden und die ignorantia legis in dieser Gestalt eine Entschuldigung seyn. Diese kann dann sich vornämlich gründen auf die Schwierigkeit, mit den bekannt gemachten Verordnungen bekannt zu werden, oder auf die Zufälligkeit, damit unbekannt geblieben zu seyn. Ist dieses nicht ein leeres Vorgeben, so ist die Uebertretung unwissentliche Sünde und so gut wie ganz ohne Schuld. Allein es kann endlich auch das Nichtwissen, wenigstens das Unbewußtseyn des Wissens, selbst eine bestimmte Form der Sünde seyn, wohin schon das unwahre Vorgeben des Nichtwissens in solchem Fall gehört, in welchem doch ein bestimmtes Wissen vorhanden war. Da geht die angeblich unwissentliche Sünde schon in die wissentliche über und steht dem Nichtwissenwollen gleich. Man weiß nicht, was man doch wissen könnte oder wirklich weiß; man weiß es wohl, aber man will es nicht wissen, und da heißt es: der Knecht, der seines Herrn Willen weiß und thut ihn nicht, ist doppelter Streiche werth. Luc. 12, 47. 48. Ist gar die willkührliche Verachtung und Unterdrückung des allerdings vorhandenen Wissens selbst ein Gegenstand des Wollens, so ist die Sünde ganz im Unterschied von der unwissentlichen die wissentliche. Ferner die vorsätzliche Sünde in der Negation der unvorsätzlichen bezieht sich auf die wissentliche, wie diese auf die unwissentliche, aber so, daß, wie hier das Wissen, so dort der Wille vorzugsweise berücksichtigt wird. Im Vorsatz, welcher ein Denken und Bezwecken, ist es der bestimmte und klare Gedanke der Sünde, mit welchem der Wille umgeht und welcher der That vorhergeht. Obgleich die vorsätzliche Sünde vom Willen ausgeht, so ist er selbst zu-

nächst doch thätig als Absicht, somit als Gedanke und Zweck, und hiedurch die Schuld in der vorsätzlichen Sünde gar sehr erschwert gegen die wissentliche, in der das Wissen sich nicht auch schon zur Absicht verkehrte. Der Unterschied der vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünde wird sonst auch als der der Schwachheits- und Bosheitssünde bestimmt. Dieses ist die That des durch Wissen und Einsicht, durch Ueberlegung und Scharfsinn unterstützten, bewaffneten und gekräftigten bösen Willens. Er verübt die That der Bosheit nicht blos aus Gewinn für sich oder Eigennutz, auch nicht blos aus Haß des Andern, sondern nur aus innerer Lust am Bösen und aus Haß dessen, was an sich gut ist. Er berechnet aufs Genaueste den Grad der Strafe, die ihn treffen könnte, und die Möglichkeit, ihr zu entfliehen. In der Bosheitssünde bleibt der böse Wille sich treu, in der Schwachheitssünde wird der gute Wille sich untreu. Jener als der böse Wille zugleich der starke, entwickelt mit der größesten Besonnenheit alles zur That, was in der Absicht und dem Zweck lag, und durchläuft eine lange Reihe von Actionen und Willensbewegungen; dieser, als der gute Wille zugleich der schwache, verirrt sich nur zur einzelnen bösen That, und diese löset sich auch, ohne inneren Zusammenhang mit ihm, sofort von ihm ab. Da ist also, weil Freiheit und Wille, wohl Schuld, aber diese die geringste. Es ist mehr der Affect und die Leidenschaft, mehr das Accidentelle als Substanzielle des Willens, was durch ihn sündigte. Er ist nur hingerissen, und das ist geringe Schuld; aber er soll sich nicht hinreißen lassen, und konnte es, wenn er wollte, das ist und bleibt seine Schuld. Beispiel der Bosheitssünde ist Judas Ischarioth, der Schwachheitssünde Petrus. — Im Verhältniß endlich zur Sitte und Sittlichkeit betrachtet wird der Mensch nicht mehr als der alleinige Thäter des Bösen angesehen, sondern es ist das Allgemeine, der vorhandene Weltzustand, der Character und die Bestimmtheit des Volkes, was sich darin zugleich an ihm geltend macht und den größeren Theil der Schuld

zu tragen hat. Es legt das Leben eines Jeden sich von Jugend auf in die Falten der herrschenden Sitte und Lebensweise, und bildet und verhält sich nach der eigenthümlichen Beschaffenheit der öffentlichen Religion, der Gesetzgebung u. s. f., nach dem Maaß der herrschenden Bildung und Cultur, und es ist in dem allen die Macht der Gewohnheit das Bestimmende, Bewegende, Leitende, es ist der allgemeine und besondere Geist, der den Einzelnen nur zu seinem Werkzeug und zur bestimmten Gestalt seiner Erscheinung macht. Der Maaßstab zur Beurtheilung und Zurechnung der persönlichen Schuld ist in dieser Beziehung ein über das Subject hinausgehender, aber in eben dem Maaß weniger der moralische als geschichtliche. Es ist ungerecht, weil ungeschichtlich, die Völker auf den verschiedenen Stufen ihrer Bildung und Civilisation nach einem ihnen fremden Maaß der Sitte und Sittlichkeit zu messen, und so den Einzelnen, der seinem bestimmten Volk angehört und durch dessen Bestimmtheit bestimmt ist, zu beurtheilen. Das an sich eine und selbige Gesetz, als Wille Gottes und Gewissen, tritt in den mannigfaltigsten Gestalten von Religions- und Gesetzbüchern in die Erscheinung; das an sich Vernünftige muß nach dem Gesetz der Continuität und Stetigkeit da gar viele Stufen nach einander, selbst die, welche noch desselben Negationen sind, übersteigen, und der sittliche Geist zerbricht keine Form eher, als bis er die Kraft gewonnen hat, sich auf eine höhere Stufe zu erheben. Die höchste Stufe, zu welcher der objective Geist sich erhoben hat und erheben kann, ist das Christenthum. In ihm ist an sich die Erlösung der Welt von aller Sünde und Unsittlichkeit vollbracht. Aber es fehlt viel, daß sie bereits auch auf der Seite der Welt vollbracht und vollkommen durchgedrungen wäre. Von der Seite des Geistes der Welt treten dem Geist des Christenthums Schwierigkeiten und Hindernisse in den Weg, deren beständige Ueberwindung sein fortgesetzter Sieg ist. Alle Negationen des Christenthums in den früheren Formen des Heidnischen, Jüdischen, erneuern sich inner-

halb der christlichen Welt, und daran anknüpfend, sein Wesen, sein Wahres darin erkennend und erfassend zerbricht er desselben unvollkommene Formen, zerstört die herrschenden Irrthümer und Unsitten und führt die Welt einer höhern sittlichen Bildung zu. An der sittlichen Rohheit, natürlichen Unwissenheit und Finsterniß des Verstandes bricht sich das vom Christenthum als Erleuchtung ausgehende Licht, so daß alle Mittel der Bildung, Erziehung nur ihr in verschiedenen Völkern verschiedenes Maaß haben, worin sie erscheinen und wirken können. In den nicht christlichen Völkern wirkt das christliche Princip noch in ganz unbewußter Weise. Auch die christlichen sind nicht alle in gleicher Weise zur Erkenntniß des göttlichen Willens oder Gesetzes gelangt; aber die Stufe, auf der ein Volk in seiner sittlichen Erleuchtung steht, ist auch das nothwendige Maaß für die sittliche Bildung des Individuums. Nach diesem Maaß, in welchem dem Einzelnen durch das Allgemeine das Wissen und Befolgen des Gesetzes durch die öffentlichen Sitten und Einrichtungen, Anstalten, Mittel und Wege dazu erschwert oder erleichtert ist, bestimmt sich auch in der Uebertretung desselben seine Schuld. Die Veranlassungen zum Selbstüberwinden und Fortschreiten in der sittlichen Bildung sind durch das Christenthum in der Gnade zusammengefaßt, die in Jesu Christo erschienen ist. Aber sie ist die Freiheit selbst, und Freiheit stiftende, mittheilende, wiederherstellende, und somit fern von allem Zwang. Hieraus entsteht das verschiedene Maaß, worin die Menschen und Völker zum Christenthum stehen und welches sich in ihren Verfassungen und Sitten, Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen ausspricht. Sie haben alle wohl den Zweck, dem natürlichen Verderben entgegenzuwirken, aber sie thun es auf ihre, zum Theil noch barbarische, unsittliche Weise. In wie vielen Völkern hat nicht noch die Unsitte und das Laster selbst die Sanction der Gesetzgebung für sich und ist das an sich Gesetzwidrige wenigstens erlaubt! Hiedurch kommt nun auch an den Einzelnen die Schwierigkeit und ein Hinderniß, den Hang zum Bösen in

sich zu bezwingen. Das über den erreichten, bestimmten Weltzustand Hinaustreibende ist das genommene Aergerniß, als gerechter Anstoß. Das gegebene als böses Beispiel hat selbst noch am Bösen sein Princip, und Christus spricht das Wahre darüber aus, weil es die Versuchung ist, und wenn sie den Zweck erreicht, die Verführung. Das gegebene Aergerniß, als böses Beispiel, ist ein contagium, welches sich durch sich selbst nach allen Seiten verbreitet, selbst wider Wissen und Willen seines Urhebers, und die größere Schuld ist alsdann auf Seiten dessen, der sich daran das böse Beispiel nimmt. Das gegebene Aergerniß kann aber auch kommen aus dem Princip des Guten und ganz ohne alle Schuld seyn, so daß die Schuld allein auf Seiten dessen ist, der es in das Böse in ihm übersetzt, weil er sich dem Guten widersetzt. In diesem Sinne gereicht alles Gute, ja das Beste und Edelste, und um so mehr als es dieses ist, dem Widerwillen zum Unwillen, zum Anstoß und Aergerniß. Das Aergerniß, aus dem Guten stammend und am Bösen genommen, ist der gerechte Anstoß, die innere Entrüstung, der heilige, reformatorische Eifer. Er hat die Berechtigung zur Veränderung der Welt, zur Verbesserung ihrer Gebräuche und Sitten, ihres Glaubens und Lebens. Von da geht alle Umbildung und Weiterführung der Völker auf eine höhere Stufe aus in der Gesetzgebung und Religion. Dieser neue Weltzustand tritt ein einerseits durch das Gelangen des Verderbens auf seinen vollen Höhepunct, andrerseits durch das Aufgehen des im Verderben noch unverdorben Gebliebenen zum Gericht. So in der Stiftung des Christenthums vor 1800, so in der Wiederherstellung desselben vor 300 Jahren. — In der Untugend ist es die Tugend, welche sich selbst negirt, aber zugleich so, daß sich die Untugend affirmirt. Indem die Tugend die erstere Negation wieder negirt, affirmirt sie sich mittelst dieser zweiten Negation und stellt sich wieder her. Dieß ist es, was in der christlichen Sittenlehre als die moralische Wiedergeburt vorgestellt ist.

3) Moralische Wiedergeburt. Sie ist die Wiederherstellung der verlornen Gerechtigkeit mittelst der Erlösung, die restitutio in integrum und enthält die Momente der Bekehrung, Buße und Besserung, deren Entwickelung nach der einen Seite hin der Dogmatik angehört, nach der andern aber der Moral.

a) Die Bekehrung. Der Mensch, wie er noch ganz ohne Tugend, wie er nur der natürlich erzeugte und geborene ist, wird in der christlichen Sittenlehre betrachtet als ein solcher, der so ist, wie er nicht seyn, nicht bleiben soll. Es ist nicht genug, daß er geboren worden, er muß auch wiedergeboren werden, also von Neuem geboren, nicht blos ein Kind der Natur, sondern auch ein Kind Gottes, nicht blos ein Mitglied vom Reiche dieser Welt, sondern auch ein Mitglied vom Reiche Gottes seyn. Das eine ist er von Natur, das andre ist er nicht, sondern er kann es nur werden. So wie die Natur nur ihn in sich hat, ist er ohne den Geist, somit ohne Vernunft und Freiheit, so wie die Gnade ihn in sich aufnimmt, kommt auch Vernunft und Freiheit in ihm auf. Dieß alles ist in der christlichen Kirche dargestellt durch die Taufe. Sie ist der Anfang der Wiedergeburt und bezeichnet, daß in dem natürlich Geborenen und Lebendigen ein anderes Leben begonnen habe, nämlich die göttliche Bestimmung des Menschen, welche ist auch ehe er selbst noch irgend etwas aus sich gemacht hat. Aus dieser göttlichen Bestimmung kommt auch diese Veranlassung her, welche Gott durch die Kirche dem Menschen giebt, daß er aufhören kann, der nur natürliche Mensch zu seyn. Die Taufe bezeichnet diese objective Wirklichkeit und ebendarin zugleich die subjective Möglichkeit. Da der Mensch schon von Natur so ist, wie er nicht seyn soll, so ist er der, in welchem alle mögliche Sünde haften kann, der Sündhafte; diese reale Möglichkeit aller Sünde ist die Erbsünde und ihr vornämlich ist die Taufe entgegengesetzt. Sie ist die Sünde der Natur, die allgemeine, welche sich der menschlichen Natur, als solcher, bemächtigt hat und waltet in Allen, die von der Natur her-

kommen und nicht vom Geist, wie Christus, in dem nicht die Natur zu Willen gekommen, wie in allen andern Menschen. Die reale Möglichkeit aber kommt zur Wirklichkeit mittelst des Hanges zum Bösen, so wird die mögliche Sünde die wirkliche. Nicht der gute von Natur ist der Mensch nicht nur jener realen Möglichkeit nach, sondern auch in der Wirklichkeit, indem er in seinem eigenen Willen selbst mit dem Natürlichen anfängt, dieses in ihn aufnimmt, nicht Gott, nicht seinen Nächsten, sondern nur sich liebt, so wie die Natur in ihm Ich geworden. Die natürliche Verdorbenheit schließt also auch den eigenen Willen in sich. So wie er nun von Natur ist, theils noch ohne eigenen Willen, theils mit eigenem Willen, ist der Mensch der verkehrte. Aus dieser Verkehrtheit, welche die Sündhaftigkeit ist, kommt er nicht heraus, wenn ihm nicht die Veranlassung wird, herauszukommen, und dieß ist das Werk der Gnade und des göttlichen Geistes, wie er in der Kirche und ihren Anstalten äußerlicherweise an ihn kommt und zugleich innerlich sich an der Seele bekräftigt und die äußere Veranlassung innerlich wirksam macht. Dieß alles ist in der christlichen Lehre ein so großer, erhabener Zusammenhang und von so tiefer Bedeutung, daß, wo die dogmatische Erkenntniß mangelt, dieß alles auch moralisch misverstanden und gemisdeutet werden muß, wie noch von Baumgarten-Crusius geschehen (S. 234. 237.). Die Lehre vom natürlichen Verderben ist ihm so wenig, als die kirchliche Heilslehre die biblischvernünftige; das Subject soll alles allein machen. Was diese Exegese vorher schon hat in ihren Vorurtheilen, auch ehe sie noch interpretirt, das und nichts weiter hat auch die Bibel. Die Exegese macht uns mehr mit den Meinungen der Zeit, als mit dem Inhalt der Bibel bekannt. Die Bekehrung des Menschen aber wird in der Bibel durchgängig gleichsehr als Werk Gottes wie des Menschen dargestellt, und, wie sie gleichsehr das eine und andre ist, zu entwickeln, gehört in die Dogmatik. Da findet das Geheimniß, was die Sinnesänderung und der Um=

schwung aus dem Bösen zum Guten oder die Bekehrung des Verkehrten sey, welches Kant für unbegreiflich erklärte, seine Auflösung. Die Veränderung ins Bessere, welches die Bekehrung, ist nicht Veränderung im Organischen, Physischen, wie die Pflanze sich auch verändert, sondern der Mensch kann sich moralisch nicht verändern, ohne sich zu erkennen, wie er ist und seyn soll: so gehört die Veränderung dem Bewußtseyn an und der Selbsterkenntniß. Es gilt auch nicht blos, daß er anders werde, als er war, sondern daß er ein ganz anderer werde, ein neuer Mensch, eine neue Creatur in Christo. Mit dem Zuruf: *μετανοεῖτε* fängt das Christenthum durch den Vorläufer an. Aber ohne Veranlassung von außen kann das nicht geschehen, und dieses ist die Handlung der Kirche und ihrer Lehre, oder Bekehrung durch andre Menschen; was aber so in der Kirche und durch Andere nicht nur wirkt, sondern auch wirksam und erfolgreich ist, ist das Göttliche daran, das Wort Gottes, der Gnadenruf, und dieses ist die Berufung. Diese Berufung und Bekehrung aber enthält keinen Zwang, keine zwingende Nöthigung, sondern wendet sich an seine Freiheit, und diese ist in ihm die Möglichkeit, auf die Stimme Gottes zu achten und die sich darbietende Hand der Gnade zu ergreifen, eben damit aber auch die Macht, sich von sich, von seiner Natürlichkeit, Sinnlichkeit, Lust und Begierde wegzuwenden und sich dem Wahren und Guten wieder zuzuwenden. So bekehrt sich der Mensch selbst, indem er bekehrt wird, und indem er bekehrt wird durch Gott, bekehrt er sich selbst.

b) Die Buße. Die Bekehrung ist das Allgemeine, ohne das der Mensch, weil er von Natur der verdorbene ist, nicht zum Wahren und Guten kommen kann. Aber diese Bekehrung oder die Wiedergeburt in diesem ihrem ersten Moment, ist zugleich das, was überwiegend an ihm, weniger durch ihn geschieht, und gar nicht durch ihn bei der Aufnahme in die Kirche mittelst der Taufe und der durch sie bezeichneten göttlichen Sündenver-

gebung. Hier zeigt sich also ein Unterschied in der Bekehrung, wie sie vorzüglich und zunächst ist das Bekehrtwerden durch Gott und seine Gnade. Subjectiv leicht auch ist diese Bekehrung, da der Mensch mit eigenem Willen noch nicht gesündiget hat, sondern nur in der Möglichkeit aller Sünden ist. Die andere Seite hingegen, das Sichselbstbekehren, geht nicht ab ohne Buße: diese setzt das Wirklichgewordenseyn der Sünde voraus, das vorhergegangene Gelüsten; ursprünglich und von Natur hängt er wohl am Bösen, aber er ist nicht auch schon ein Feind des Guten geworden, wie jetzt. So hatte er früher es leicht, zum Guten sich zu bekehren; jetzt hingegen wird die Veränderung ins Bessere schwieriger; sie ist zugleich und vorher das Bewußtseyn bestimmter und besonderer Sünden, und an diesem Bewußtseyn, an der Reue und dem Leid der Sünde hat die Buße ihren nächsten bestimmten Inhalt. Dem, der der Bekehrung im Allgemeinen bedurfte, war der Hang zum Bösen ein gleichsam nur Natürliches, so daß ihm in diesem Hange das Gute doch nicht zuwider war. Die Buße hingegen setzt auch dieses letztere voraus, und diese Anerkenntniß kann nicht seyn ohne tiefen Schmerz über die begangene Sünde: denn da ist der Hang zum Bösen zu einer Leidenschaft geworden, die den Menschen beherrschte, er hatte das Böse lieb gewonnen und war dem Guten gram geworden und dieses ihm zuwider. Der Hang zum Bösen aber, ihm so zur andern Natur geworden, nämlich durch die Willkühr begünstigt, ist ein ihm nur liebgewordener Feind, und das an und für sich Gute war ihm in diesem Bunde mit dem bösen Feinde verhaßt und er ihm Feind geworden. Diese bestimmte Versündigung an dem göttlichen Willen, dieser reine Widerspruch seines Lebens mit dem göttlichen Gesetz ist der Gegenstand aller Buße, und diese deshalb mit Reue und Leid verknüpft über die Sünde. Die Buße vollendet sich nicht ohne die Versöhnung mit Gott, und die göttliche Vergebung wird hier die Vergebung bestimmter Sünden. Diese aber wird ihm nicht zu Theil, ohne daß er

zugleich daß Böse in sich vertilge, und dieser Entschluß ist die Vollendung der Buße, welche in der Reminiscenz an das begangene Böse und in Reue und Leid angefangen. 2 Cor. 7, 9. Jener Entschluß zur Tilgung des Bösen, der Abscheu gegen die Sünde fällt noch in die Buße selbst; damit aber beginnt zugleich eine neue Liebe des Guten, ein neues Leben; so geht hervor aus der Buße endlich

c) die Besserung. Sie ist das im Leben und Handeln, in der That sich erweisende Resultat der Bekehrung und Buße, und so die Vollendung der Bekehrung selbst. Diese ist an sich ein Act der Gesinnung, entscheidend über das ganze Leben eines Menschen, welche sich, als diese abstracte, concret macht und sich verwirklicht in einer Unendlichkeit von Thaten der Liebe, die aus solcher Gesinnung, als ihrer Quelle, hervorgehen. So ist sie die Besserung, in der der Mensch, der nie der gute ist, immer besser wird. Sein Gutseyn ist nur dieß, daß das Gute in ihm die Oberhand hat über das Böse, daß zwar nicht das Böse, aber doch der Hang dazu, in ihm vernichtet ist. So ist auch der Wiedergeborene wohl nicht geschützt gegen Sünde der Schwachheit und Gebrechlichkeit; er ist nicht der Heilige, aber er ist der erneute Mensch, in welchem Christus eine bestimmte Gestalt gewonnen; und wie er den alten Menschen der Sünde, den alten Adam, wie ein Kleid, nach biblischer Vorstellung, ausgezogen, so hat er angezogen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, Ephes. 4, 24., und nach dem Ebenbilde des, der ihn geschaffen hat. Col. 3, 10. Die Besserung also, als die sich vollendende Wiedergeburt, ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit (justitia originalis), die Rückkehr aus der verlorenen Gerechtigkeit (peccatum originale) zu ihr selbst. Er ist der mit Gott und der Welt, mit sich selbst und seinem Nächsten Versöhnte. In ihm ist die Liebe obenauf, die des Gesetzes Erfüllung ist. Es fragt sich nur noch, was von der spätern Bekeh-

rung und Besserung zu halten sey. Es ist gemeint die kurz vor dem Ende eines unbekehrten, unbußfertigen Lebens. Es ist gefragt worden, ob sie möglich sey. Daß sie möglich sey, soll aber soviel heißen, als daß sie wirklich sey, die wirkliche Bekehrung und Besserung. Daß eine wirkliche Bekehrung möglich sey selbst noch im Augenblick des Todes, ist nicht zu leugnen, sie ist die Rückkehr zum Guten oder zu Gott in der Gesinnung, und diese Rückkehr ist allerdings auch eine That, eine gottwohlgefällige That. Ein anderes ist, ob sie sicher und zureichend sey. Ohne die Möglichkeit, durch die That und ein neues Leben diese Gesinnung zu bewähren, ist sie allerdings ein sehr Abstractes, und darin liegt das Unzureichende; und von dieser Seite ist sie denen besonders vorzustellen, welche ihre Bekehrung aufschieben möchten bis in den letzten Augenblick ihres Lebens. Es fehlt die Wirklichkeit solcher Bekehrung. Andrerseits kommt es auch nicht auf ein Mehr oder Weniger von Handlungen an, Gott sieht das Herz, die Gesinnung an, und auch die schnelle und späte Bekehrung ist sein Werk, das Werk seines Geistes, und somit an ihrer Wahrheit nicht zu zweifeln. In diesem Auseinandergehen ihrer Wahrheit und Wirklichkeit oder Wirksamkeit ist sie bedenklich; wie die rechte Bekehrung dagegen die, welche die Anerkennung und Ausübung aller Pflichten ist.

3. Die Tugendpflicht. Es ist hier 1) die Stellung der Tugend zur Pflicht, 2) die Stellung der Tugend zum Recht und 3) die Tugendpflicht selbst zu betrachten.

A. Stellung der Tugend zur Pflicht. Der Uebergang der Tugend in die Pflicht ist für den Begriff in der Wissenschaft einer der schwierigsten. Gewöhnlich wird zwischen Tugend und Pflicht kein Unterschied gemacht, was höchstens nur von der erfüllten, geleisteten Pflicht zu sagen ist. Es ist aber vielmehr und zunächst die Tugend selbst, wie sie allgemeine gute Gesinnung und Thätigkeit ist, welche sich zur Pflicht macht und diese innere Fortschreitung und Sollicitation in sich enthält, was

nicht seyn könnte, wenn sie von ihr sich nicht auch unterschiede. Die Tugendpflicht nun will nicht sagen, daß es Pflicht oder gar nur eine Pflicht sey, Tugend zu haben: denn ohne Tugend ist keine Pflicht möglich, jene selbst erst ist die Möglichkeit der Pflicht; sondern, daß es die Tugend selbst ist, welche kraft ihres Begriffes sich zur Pflicht entwickelt, als Pflicht erst wahrhaft wirklich und wirksam existirt. Die Pflicht ist in der Tugend substanziirt, die Tugend in der Pflicht realisirt. In der Tugend ist die Pflicht zunächst noch ein Abstractes, nur Mögliches, und darin virtuell enthalten. Als dieses allgemeine, noch unbestimmte Trachten nach der Gerechtigkeit noch die habituelle Gesinnung und Gemüthsstimmung nur, kann sie seyn ohne die erscheinende That und Ausübung. Es ist die subjective Gesinnung überhaupt erst in ein Verhältniß eingegangen zum objectiven Gesetz, welches Verhältniß ein moralisches ist und wodurch die Pflicht in affirmativer Weise bedingt ist. In diesem Verhältniß muß gesagt werden: nur der moralische, tugendhafte Mensch ist der Pflicht, des Pflichtgefühls, der Pflichterfüllung fähig. Dieß Verhältniß ist analog dem andern des Glaubens und der guten Werke: denn in der Gesinnung setzt sich der Glaube an, und von da gehen die wahrhaft guten Werke aus. Andererseits aber ist die wirkliche und wirkende, in die Einzelheit der Werke herabsteigende Tugend durch die Pflicht bedingt, weil nur in dieser realisirt. In dieser Beziehung ist die Tugend die in den bestimmten Handlungen, in den geleisteten Pflichten erscheinende Schönheit der Seele. Nur nach dieser Beziehung ist es, daß alle Pflichten auch als Tugenden, wie die vernachlässigten Pflichten als Untugenden betrachtet werden können; ein Gesichtspunct, der aber nur Eine Seite des Verhältnisses von Pflicht und Tugend zu einander ausdrückt, und, auf alle angewendet, leicht zur Verwirrung der Gedanken führt. Die Tugend ist im Verhältniß zur Pflicht ein Allgemeineres; man wird nicht sagen können, wie von der Tugend: wer die Pflicht

hat oder thut, der hat oder thut sie alle. Tugend und Pflicht verhalten sich überhaupt wie Besonderes und Einzelnes, oder wie die in der Gesinnung sich erhebende Thatkraft zur einzelnen Handlung. Als diese einzelne und eine Reihe einzelner ist die Pflicht stets ein ganz Concretes, durch die bestimmten Verhältnisse des Subjects Bestimmtes, so daß die Pflicht des Einen keineswegs auch die Pflicht des Andern ist; nur, wenn die Pflicht als Allgemeines ausgesprochen wird, z. B. in dem Satz: es muß ein Jeder seine Pflicht thun, da fällt sie, als vollbrachte bestimmt, mit der Tugend zusammen, und ist der Satz alsdann soviel, als: es soll Niemand ohne Tugenden seyn. Indem es aber heißt: *seine* Pflichten soll ein Jeder thun, so sind sie nicht nur von dem abstractum der Pflicht, sondern auch von der Tugend, wie sie ein Allgemeines ist, unterschieden; denn da giebt es auch Pflichten, welche nicht die seinigen sind. Tugend und Pflicht können betrachtet werden als sich zu einander verhaltend wie Ruhe und Bewegung. Wird die Tugend die einzelne, so wird sie es nur mittelst der geleisteten Pflicht, ist aber auch so von der Pflicht verschieden, wie die Ruhe vor und nach der That, obgleich als diese Ruhe nur Rüstung zu neuer That. Zur Pflicht also macht sich die Tugend, indem sie aus ihrer Allgemeinheit und Ruhe, welche sie als Gesinnung, Stimmung der Seele ist, herausgehend sich in den Kampf, in die Unruhe der Thätigkeit begiebt, um mittelst der Pflicht und durch Vollbringung derselben als einzelne Tugend zu existiren. Nach dieser Bewegung, welche eine dreifache ist, aus sich heraus, in die Pflicht hinein und aus ihr zu sich zurück, ist allerdings das Verhältniß der Tugend zur Pflicht ein verschiedenes. Was Tugend ist, hat noch nicht angefangen, die wirkliche Pflicht zu seyn, und ist bis dahin nur die Disposition dazu; der Tugendhafte *hat* Pflichten; aber welches diese seyen, ist damit noch nicht bestimmt, noch weniger hat er sie schon vollbracht; hat aber der Tugendhafte seine Pflicht gethan, so hat sie aufgehört, Pflicht zu seyn;

so ist sie zur Tugend geworden und in die Ruhe derselben zurückgegangen. Dieß ist die systematische Bewegung der Tugend, indem sie die Pflicht mit sich durchdringt und erfüllt, und in der sie von sich ausgehend und sich vermittelnd durch die Pflicht beständig zu sich zurückkehrt. Die Pflicht, in der Mitte stehend zwischen der Tugend, als Gewißheit zu allem Guten, und der Tugend als der vollbrachten Pflicht, steht nach beiden Seiten noch in der Differenz, ja im Widerspruch. Dieß ist das Saure in aller Pflicht, welches nicht in der Tugend, als solcher, ist. Denn selbst, wie sie Trachten, Streben, Ringen ist nach allem Guten, ist sie doch durch die Liebe damit bereits verknüpft. Indem aber auf dem Standpunct der Tugend die Pflicht gern, auf dem der Pflicht ungern geschieht, kommt die Unlust an die Pflicht auf dem Wege des Gefühls von der Seite der Natur, und ist die Pflicht so der tiefere Widerspruch der Natur und des Geistes. Dem natürlichen Menschen ist die Pflicht nicht eine Lust, sondern eine Last, ein Joch, ohne und wider seinen Willen ihm aufgelegt. Sie übernehmend befindet er sich mit sich, mit seiner natürlichen Lust und Neigung im Widerspruch. Wie aber der Genuß von Speise und Trank die Hebung des Widerspruches ist, welches der Hunger und Durst ist, so ist die Lösung des moralischen Widerspruchs einzig und allein die pflichtmäßige That, wie sie einerseits Selbstüberwindung ist, andererseits Verwandlung der Nothwendigkeit in die Freiheit oder der Pflicht in die Tugend. Es ist ebendas die Seite, an der gewöhnlicherweise auch zwischen den einzelnen Pflichten eine Collision zu entstehen pflegt, dergleichen in der Tugend, welche eben die Aufhebung aller Collisionen ist, nicht entstehen kann. Davon noch später. Hier kam es zunächst nur im Allgemeinen darauf an, den Unterschied, wie die Einheit der Pflicht und Tugend, die wesentliche Stellung beider zu einander einzusehen. Erst das Resultat der Bewegung der Tugend durch die Pflicht ist die Tugendpflicht. Hiemit ist hier zunächst nur die Seite hervor-

gehoben, an der die Tugend der Pflicht, die Pflicht der Tugend angehört. Aber eben so wichtig ist die Seite des Rechts, zu der die Pflicht nicht minder im Verhältniß ist, mit der sie sich aber auch auseinanderzusetzen hat. Dieß geht in den großen Unterschied der Rechtslehre und Tugendlehre zurück und begründet den Unterschied der Rechtspflicht von der Tugendpflicht.

B. Stellung der Tugendpflicht zur Rechtspflicht. Pflicht ist in beiden; dieß ist das Gemeinsame; doch ist zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Auf die Erkenntniß des Zusammenhangs kommt es eben so sehr an, als auf die des Unterschieds. Die Jurisprudenz, wenn sie von der Moral ganz abstrahirt und nicht das sittliche Element in sich hat, wird leicht die gemeine Rabulisterei, z. B. wenn sie aus Liebe zum römischen Recht, wie Hugo, sogar die Sclaverei vertheidigt, weil sie dort gebilligt ist. Die theologische Moral hat umgekehrt das Recht, als einer andern Sphäre angehörend, zu ihrer stillschweigenden Voraussetzung. Aber da in der Pflicht Recht und Tugend coincidirt, so ist nothwendig, was der einen und andern Sphäre angehört, zu entwickeln. Zu dem Ende ist vom Begriff der Freiheit auszugehen; die Freiheit ist das Gleiche in der Rechts- und Sittenlehre; doch ist die Freiheit in beiden Beziehungen nicht dieselbe, sondern dort als äußere, hier als innere genommen. Das Aeußere dort ist nur das Allgemeine; das Recht hat den Menschen nur als freies Wesen überhaupt zum Gegenstande. Aber das Aeußere der Freiheit hat zum Inhalt die Gränze, welche nur die Willkühr des Einen an der des Andern hat; das sind allerdings zunächst endliche Verhältnisse, wo es solche Enden und Gränzen in der Freiheit giebt, und mit ihnen hat es das Recht zu thun. Es besteht darauf, daß Jeder von dem Andern als ein freies Wesen respectirt und behandelt werde, und darin hat die Freiheit sich selbst zum Gegenstande. Dieß ist die Seite, von der das Recht auch für die Tugend große Bedeutung hat; die Freiheit ist es, auf die es in beiden

ankommt, die sich fordert auf beiden Wegen. Alles rechtliche Verhalten gründet sich als auf sein wahres Princip darauf, daß jeder Mensch seinem Wesen nach frei ist und dafür gegenseitig von allen anzuerkennen ist. In ihren äußerlichen Verhältnissen zu einander, in Bezug auf die Güter des Lebens, des Besitzes und sonstiger Vorzüge berühren sich die Interessen der Menschen aufs Mannigfaltigste; aber der Grundsatz des Rechts, welcher die Freiheit und der freie Wille Aller ist, geht durch alle äußerlichen Verhältnisse hindurch; indem jeder den Andern in seinem Eigenthum respectirt, so respectirt er zugleich sich selbst; sein wahres Interesse kann nur das Aller seyn, daß sie frei sich zu einander verhalten. Wird daher Einer in seinem Recht verletzt, so ist es so gut oder so schlimm, als wären sie Alle in ihrem Recht verletzt; das Recht, welches das allgemeine ist, kann solche Verletzung des allgemeinen freien Willens nicht dulden. Diese Verletzung der Freiheit ist eine tiefere, als wenn man nur an dem Schaden eines Andern Theil nimmt. Ist hingegen einer in seiner äußern Freiheit, welche das Recht ist, gekränkt, so ist das für keinen ein Fremdes; es fühlt sich jeder davon unmittelbar getroffen, weil das Recht ein allgemeines ist. Man hat wohl zuweilen gesagt: das Recht sey dieß, daß es die äußere Freiheit beschränke, daß die Freiheit des Einen durch die des Andern eingeschränkt sey. Allein das ist eine schlechte Definition des Rechts. Im Gegentheil, jede Handlung, die eine Beschränkung der Freiheit eines Andern ist, ihn nicht als freien Willen anerkennt, ist widerrechtlich. Freiheit kann nur seyn, wo das Gesetz, als der allgemeine Wille, nicht die Willkühr der Einzelnen herrscht; nur gegen diese ist das Gesetz und Recht eine Schranke, aber so ist sie der vernünftige Wille Aller. Wie er aber ein freies Wesen ist, so ist jeder eine Person, und man kann daher in dieser Beziehung den Sinn des Rechtes auch so bestimmen, daß Jeder von dem Andern als Person behandelt werde. Als freies Wesen, als Person aber kann Niemand ge-

zwungen werden; wird er dennoch durch das Recht gezwungen, so ist es nur, um den Zwang, den er in seiner Willkühr der Freiheit Anderer angethan hat, wieder wegzuschaffen. Eine wahre Beschränkung der Freiheit ist die, welche gestattet, daß Menschen nicht als Personen, sondern als Sachen behandelt werden, wie in der Sclaverei. Aber dagegen erhebt sich schon das Rechtsgefühl Aller, und das ist die Freiheit und Vernunft darin. Denn Freiheit, Persönlichkeit sind unveräußerliche Güter, welche die Wesenheit des Menschen ausmachen. Ich kann meine Habe und Güter, Alles, was nur mein Besitz und Eigenthum ist, verkaufen, verschenken, kurz veräußern, weil diese Dinge selbst schon äußerliche sind; aber die Persönlichkeit nicht, ohne mich eben dadurch zur Sache zu machen, und in der sittlichen Welt ist eine solche Veräußerung in sich null und nichtig. So in seiner Persönlichkeit und Willensfreiheit ist der Mensch auch betrachtet, sofern er Besitzer, Eigenthümer ist. Denn der Begriff des Besitzes und Eigenthums ist eben dieser, daß eine Person ihren Willen hineingelegt hat in eine Sache und sie unter diesen subsumirt ist. Die Besitznahme z. B. eines herrenlosen Guts oder durch Schenkung, Erwerb, Vertrag erlangten ist das Aussprechen des Urtheils, daß die Sache die meinige geworden und sie nun meinem Willen angehöre, ich mit ihr machen kann, was ich will, vorausgesetzt, daß auch dieß die Freiheit keines Andern beeinträchtige. Es darf eben deshalb Niemand die Sache, die einem Andern gehört, in Anspruch oder Besitz nehmen, nicht weil sie Sache, sondern weil sie *seine* Sache ist. Ebenso bleibt mein Wille doch in der Sache liegen, wenn ich sie auch an einen Andern verleihe. Das Eigenthum wird ein Heiligthum durch diese Selbstbeziehung eines persönlichen Willens auf dasselbe. Anders aber verhält es sich mit demjenigen, was von meiner Wesenheit unzertrennlich ist, was ich nicht sowohl habe, als bin; so besonders Sittlichkeit, Religion; sie lassen sich nicht veräußern. Ich kann keinem Menschen überlassen, über meinen Glauben zu ver-

fügen, ich kann ihn nicht so veräußern. Das innerste Glaubensleben in mir kann nicht das Eigenthum eines Andern seyn. Schwierig hingegen wird die Bestimmung, wenn über den subjectiven Glauben hinausgegangen wird zum objectiven. Da ist eine Bestimmung über den Glauben Aller möglich, aber nur, weil es ihre Freiheit war, welche diese kirchliche Gemeinschaft errichtet hat, und so wird auch durch jede gesetzliche Verfügung nur diese ihre Freiheit beschützt und gesichert gegen die Willkühr. — Ist nun allerdings der Begriff der Freiheit und Persönlichkeit die gleiche Grundbestimmung des Rechts und der Sittlichkeit, so ist doch auch ein Unterschied zwischen diesen beiden. Dieser tritt 1) schon darin hervor, daß bei allem Moralischen die Einsicht und Ueberzeugung eine Hauptbestimmung, bei dem Recht ganz gleichgültig ist. Der Richter bringt wohl die Unwissenheit des Schuldigen als einen Entschuldigungsgrund in Anschlag, aber er rechtfertigt ihn damit noch nicht. Ob der Bestrafte überzeugt sey oder nicht davon, daß ihm Recht widerfahren sey, darauf kommt es nicht an; dieß hat keinen Einfluß auf das Recht, das ihm angethan wird; da heißt es: fiat justitia, pereat mundus. Hingegen damit eine Handlung moralischen Werth habe, ist die Einsicht erforderlich, von welchem Werth sie sey, ob gut oder schlecht. Zum Leben in der Moralität ist daher die Stufe der geistigen Bildung von so großem Belang, da es hingegen in dem Rechtsleben nur ein untergeordnetes Moment ist. Die Intelligenz ist von so großer Nothwendigkeit zur Moralität, daß der bloße Glaube auf Anderer Autorität nicht ausreicht, um einer Handlung moralischen Werth zu geben. Es muß die eigene Ueberzeugung damit verknüpft seyn. In der Handlung auf die Autorität ist es eine fremde Ueberzeugung, die in dem Augenblick, da ich der freie Urheber meiner Handlung bin, durch mich handelt. Kinder, sofern sie nur noch einem fremden Willen gehorchen, sind daher solcher moralischen Handlungen noch nicht fähig, wie der, der aus eigner Einsicht und Ueberzeugung handelt. 2) Bei

der moralischen Handlung kommt es hauptsächlich auf die Intention und das Motiv an, wodurch sie bewirkt worden; das Recht hingegen hängt nicht von der Absicht ab, die man dabei hat. Es kann die widerrechtlichste Handlung in guter Absicht geschehen, sowie die Handlung rechtlich und doch die Absicht dabei böse seyn. Auf die Rechtsbestimmung hat die Absicht keinen Einfluß, wie sehr auch der animus, z. B. injuriandi, mit in Anschlag kommt, um die Schuld zu vergrößern oder zu mindern. Endlich 3) in beiden genannten Beziehungen ist die Gesinnung das die Moral vom Recht Unterscheidende. Mag einer thun, was recht ist, aus Furcht vor der Strafe oder sonst unangenehmen Folgen, etwa seinen Credit sich zu erhalten u. dgl.; dem Recht genügt das, nicht so der Moral. Das Recht ist von allen Gesinnungen der Menschen unabhängig; es kommt in ihm nur auf die erscheinende, gesetzmäßige Handlung an. Die Moralität schließt alle heterogenen Beweggründe aus, d. h. solche, welche nicht der Grund der Sache selbst sind. Das Recht ist seiner allgemeinsten Bestimmung nach das, dem von Seiten des Gesetzes kein Hinderniß in den Weg gelegt ist; so ist es das Erlaubte. Erlaubt, jedoch darum noch nicht geboten, ist rechtlicher Weise Alles, was der Freiheit Anderer nicht in den Weg tritt und sie aufhebt. Was hingegen die Pflicht mit sich bringt, ist mehr als erlaubt. Erlaubt ist, was man darf; aber der Tugendhafte erlaubt sich nicht alles, was erlaubt ist; das Sittliche darf nicht nur mit Recht, es muß auch geschehen. Die Nothwendigkeit, welche mittelst des Gesetzes in der Pflicht ist, hat zu ihrer Voraussetzung die Möglichkeit. Die moralische Möglichkeit als die Freiheit ist das Recht und die Berechtigung. Die physische Möglichkeit schließt keineswegs schon die moralische Möglichkeit, welche die Berechtigung ist, ein. Das Recht des Stärkeren ist wohl physisch Recht, aber moralisch Unrecht. Die beiden Gebiete der Moral und Jurisprudenz greifen beständig in einander ein und gehen in einander über; aber das Bedin-

gende aller Rechte ist die Pflicht. Hat einer sich von allen Pflichten losgesagt, so hat er ebendamit auch alle Rechte verloren. Das Recht ist der Pflicht untergeordnet. Es muß daher um der Pflicht willen oft auf Rechte Verzicht gethan, es muß ebenso um der Pflicht willen auf Rechte, nicht um der Rechte willen auf die Pflicht, gehalten werden. Seinem Recht kann man wohl, aber nie seiner Pflicht entsagen. Es kann nun aber die Pflicht selbst ein Recht zu ihrem Inhalt haben; so ist dieses nicht nur ein durch die Pflicht bedingtes, sondern vielmehr in diese aufgenommenes, in ihr enthaltenes; so ist sie das, was Kant die Rechtspflicht genannt hat. Die Form aber, welche die Rechtspflicht hat, ist der Zwang, so wird sie oft auch Zwangspflicht genannt. Der Zwang kommt aber an die Pflicht nicht von außen, etwa als physische Gewalt, sondern geht aus der Pflicht selbst hervor; er ist der rechtlich-sittliche Zwang. Sie liegt, damit die Freiheit herrsche, dem Subject ob in seinem Verhältniß zu Andern, und auf deren Seite ist dann nicht die Pflicht, wohl aber das Recht, zu zwingen. Durch Pflichten erwirbt man sich Rechte. Es hat aber auch der Mensch schon an sich, d. h. darum, weil er ein Mensch ist, Rechte z. B. auf sein Leben, und das bestimmte Kind z. B. eines Fürsten schon bestimmte Rechte z. B. auf Erbfolge. Er kann sich aber, wie gesagt, Rechte, die er an sich nicht hat, durch Pflichten erwerben. Es kann der Arme durch Fleiß und Anstrengung etwas vor sich bringen, und so gewinnt er das Recht, daß sein Eigenthum von Andern anerkannt, nicht verletzt werde. Im Fall es nicht geschieht, kann er sie dazu zwingen. Ist hingegen das Recht weder nur in der Möglichkeit, noch in der äußern Freiheit begründet, sondern im Gesetz unmittelbar, so ist das Recht im Gesetz als solchem enthalten, die Pflicht hat mehr als das Recht zu ihrem Inhalt; so ist sie die Tugendpflicht, nach Kant. Bei der Rechtspflicht kann der Eine gegen den Andern, dem eine Pflicht gegen jenen obliegt, sich auf sein Recht berufen, die Pflichtleistung fordern,

die Forderung auch gerichtlich geltend machen. Das geschriebene Gesetz, unter welches der Fall zu subsumiren ist, ist vorhanden. Bei der Tugendpflicht kann der Eine nur voraussetzen, erwarten, der Andere werde seine Pflicht erfüllen; die Pflicht enthält aber kein Recht in sich, gegen ihn zu verfahren. In Bezug auf das, was Recht ist, herrscht und entscheidet die Gerechtigkeit im juristischen Sinne; die Tugendpflicht ist, was das Christenthum die Liebe nennt, und so ist sie vielmehr Liebespflicht. Die Form aber, welche sie hat, ist das Ungezwungenseyn. So ist sie im Unterschied von der Rechtspflicht die freie, nicht, als ob es in der Willkühr stände, sie zu haben, sondern weil ihre Ausübung durch keinen Zwang gefordert ist. Es können allerdings Liebespflichten in Zwangspflichten, Tugendpflichten in Rechtspflichten übergehen. Auch die natürlichen, öffentlichen, bürgerlichen Gesetze befolgt der Tugendhafte in freiem Gehorsam; übertritt er sie aber, so wird er dazu angehalten und gezwungen. Alle Rechtspflichten sind von enger Verbindlichkeit, die Tugendpflichten von weiter, d. h. die Bestimmtheit von jenen ist markirt und läßt der Willkühr wenig Spielraum. Bei den Tugendpflichten ist die Gesinnung das Entscheidende. Das Verhältniß der Zwangs- und Tugendpflichten zu einander ist überhaupt und im Allgemeinen das des Staats und der Kirche. Der christlich-biblischen Sittenlehre liegt der Unterschied beider Arten von Pflichten wohl zum Grunde; aber da sie zugleich verlangt, es solle der Mensch alles Gute um Gottes, um Christi willen, auch um des Gewissens willen thun, so betrachtet sie selbst die Zwangs- und Rechtspflichten als Tugendpflichten; denn so erst verhält der Mensch sich wahrhaft frei, wenn er selbst das, was mit Recht und Zwang von ihm gefordert werden kann, gern und willig übernimmt, nicht aus Noth, nicht mit Furcht und Angst oder weil er muß, sondern weil er will. Erst solch ein Verhalten ist das christlich-tugendhafte, hat einen Werth vor Gott und ist mehr, als nur bürgerliche Gerechtigkeit. Röm. 13, 1—5. 1 Petr. 2, 13. 15.

C. Die Tugendpflicht selbst. So ist sie genommen in ihrem Unterschiede von der Rechtspflicht und wie sie der Tugendlehre allein angehört. Von ihr ist nun zunächst der Begriff zu entwickeln, sodann sie im Widerspruch mit sich selbst zu betrachten oder von der Collision der Pflichten zu handeln und endlich die christliche Lehre darüber hinzuzusetzen.

a. Begriff der Tugendpflicht. Als Einleitung in diesen Abschnitt ist die nothwendige Untersuchung über Möglichkeit der Pflicht anzusehen. Die Identität der Person des Menschen, der doch zugleich soll der Gebietende und Gehorchende seyn, macht leicht eine Schwierigkeit und den Zweifel, wenigstens die Frage: ob und wie Pflicht überhaupt möglich sey. Die Pflicht scheint den Unterschied des Verpflichteten von dem Verpflichtenden vorauszusetzen, wenn aber beide die eine und nämliche Person sind, wie da? Denn will das Subject, daß irgend etwas für dasselbe Pflicht sey, so braucht es ja nur eben dieses Sollen zu seinem Wollen zu machen. Ebenso kann es ja mit der nämlichen Macht, was es nicht für seine Pflicht hält, von sich weisen. Es scheint somit, was Pflicht sey oder nicht, ganz nur in seine Hand und Willkühr gestellt und von ihm abzuhängen, ob die Pflicht stattfinden soll oder nicht. Es ist dieß allerdings die Seite der Abstraction im Leben und in der Wissenschaft, das formale Selbstbewußtseyn, welches alles, was Pflicht überhaupt ist, nur als den eignen Gedanken und aus ihm kommend weiß. Allein durch diese Abhängigkeit des Inhalts der Pflicht von dem Subject, von seiner Abstraction und Willkühr ist das Wesen der Pflicht selbst verkannt und ihre Nothwendigkeit selbst vernichtet. Zur Pflicht wird sodann nur, was das Subject will, und nicht zur Pflicht, was es nicht will; in dieses subjecte Wollen und Nichtwollen gestellt ist die Pflicht selbst bis auf ihre Möglichkeit aufgelöset und verschwunden. Darin hat denn nun auch die Untersuchung, ob es sogar Pflichten des Menschen gegen sich selbst gebe, wie sie zuerst von Kant angeregt worden, ihre Recht-

fertigung: denn an diesem Ausgangspunct aller Pflicht, welcher die Möglichkeit derselben ist, ist ihre Wirklichkeit geknüpft, und an den Zweifel daran knüpft sich leicht alle Unsittlichkeit, welche die reine Willkühr. und die Gesetzlosigkeit ist. Kant zweifelt zwar nicht an dieser Möglichkeit der Pflicht des Menschen gegen sich selbst; aber durch die von ihm aufgestellte Unterscheidung des Menschen als Phänomenon und Noumenon ist vor der Hand nichts gewonnen; jenes ist der Mensch in der Erscheinung, dieses der Mensch in der Idee: der Unterschied selbst soll enthalten seyn in der practischen Vernunft. Der Mensch als Vernunftwesen ist der Verpflichtende; er als Sinnenwesen wird verpflichtet und gehorcht. So Kant in der Tugendlehre S. 65. Wird aber der Mensch so nach der einen Seite nur als Natur- und Sinnenwesen, d. h. als der nur lebende, fühlende und genießende betrachtet und somit lediglich als thierisches Wesen, so ist nicht abzusehn, wie an ihn irgend eine Verpflichtung kommen soll. Pflichten zu haben und der Pflicht zu gehorchen vermag der Mensch nicht als dieses lebende, fühlende und blos thierische Wesen, sondern nur als der denkende und vernünftige. Es ist also selbst nur der Mensch, wie Kant ihn nennt, in der Idee oder als Vernunftwesen, welches, wenn sie überhaupt ist, einer Pflicht gegen sich selbst fähig ist, er, wie er der Lebende und Denkende, also nicht im Unterschiede seiner von sich ist. Es ist nicht das Thier im Menschen, sondern der Mensch selbst, welcher der Verpflichtete ist, und wird er nur als das erstere betrachtet, so wird daraus eher folgen, daß keine Pflicht gegen sich selbst statt finde, als daß sie statt finde. Ist keine Selbstpflicht des Menschen möglich, so kann sie nur die gegen sich selbst als Menschen in der Individualität möglich seyn. Erst für ihn ist das Bedürfniß der Pflicht gegen sich selber da. Der ganze Unterschied ist ein abstracter, nur gedachter, wie die practische Vernunft selbst in diesem Unterschiede von dem wirklichen Menschen. Die gesetzgebende Macht hat die Vernunft selbst nur

als die denkende und wollende des wirklichen Menschen. Hiemit aber kehrt die Schwierigkeit nur zurück, indem das Subject, welches verpflichtet und verpflichtet wird, als das eine und selbe gewußt wird. Es muß daher, um die Möglichkeit der Pflicht und insbesondere schon der Selbstpflicht zu begreifen, auf diese Identität selbst reflectirt werden. Diese Identität ist die Natur im eigentlichsten Sinne, und zwar die wirkliche Natur des Menschen, aus welcher die Pflicht gegen sich selbst in ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit hervorgeht. So, wie also der Mensch ist von Natur, ist er, zum Bewußtseyn seiner selbst erwacht, 1) schon das Ich und als dieses hat er ein unmittelbares Verhältniß zu sich selbst, wie er der Fühlende, Denkende und Begehrende ist. Aber was ist es, was er von Natur und als dieses Ich fühlt, denkt und begehrt? Lediglich sich selbst. In das erstere, in das Selbstgefühl, ist noch alles andere, alles sein Denken und Begehren eingeschlossen und es erhält sich auch fortwährend darin. Es ist auch dieses nur sein Denken und Wollen. Aber in dieser Identität des Ich hat es zugleich die Negativität an ihm; es unterscheidet eben so sehr, als es sich selbst fühlt, denkt und begehrt, anderes von sich, und hat es in und mit dieser Unterscheidung an ihm selbst. Aber für das Ich hat alles andere, was es fühlt, denkt und will, Werth und Bedeutung nur um seinetwillen, es bezieht also auch 2) alles andere auf sich. Es ist nicht nur sich selbst der Mittelpunct in und von sich, sondern macht sich auch zum Mittelpunct von allem; es wirft sich zum Herrn der Welt auf und hat den stärksten Gegensatz an dem Ich außer ihm. Es ist nicht dieses einzelne nur, das Ich ist auch ein Du, wie das Du ein Ich. Jedes einzelne aber, sey es ein Ich oder Du, ist in gleicher Weise von Natur an sich gekettet, das sich fühlende, sich denkende, sich suchende und begehrende. Indem aber jedes Ich alles auf sich bezieht und sich zum Mittelpunct macht von allem, ist eins von dem andern nicht nur verschieden, sondern auch eins dem andern entgegen-

gesetzt, und geht ursprünglich von jedem das Streben aus, sich und sein Fühlen, Denken und Wollen, zum Fühlen, Denken und Wollen aller andern zu machen; befriedigt ist es durch sich und sie, wenn sie alle in seine Particularität eingehen, nichts anderes denken und wollen, als es. Hiemit aber wäre die Selbständigkeit aller übrigen aufgehoben, und wenn alle so denken, so ist Krieg aller gegen alle und eins geht nothwendig zu Grunde an dem andern. Das Ich ist zur Ichsucht, das Selbstgefühl zur Selbstsucht geworden. Indem jeder der Sclave eines andern, ist jeder zugleich der ärgste Sclav seiner selbst. In diesem natürlichen Verhältniß nun des Ich zu sich und jedem andern Ich, ist für die Vernunft keine Ruhe, kein Frieden. Andere nur tyrannisirend, sie alle beherrschend nach seiner Willkühr und Laune ist jeder im Widerspruch mit andern, so auch mit sich selbst, und es müßte die Welt zu Grunde gehen an solchem Widerspruch, wenn die Vernunft nicht die pflichtgebietende und ihre Macht größer wäre, als die der ganzen Welt. Die Entdeckung dieses Widerspruchs endlich ist 3) das Hervorgehen der Pflicht sowohl des Menschen gegen sich selbst als gegen Andere. Der Widerspruch nämlich fällt, wie die Entdeckung desselben, noch in das Bewußtseyn des Ich, in das Selbstbewußtseyn selbst, nicht, wie es Bewußtseyn nur des Ich als lebendes, fühlendes, sondern als persönliches Wesen ist. Mit dem Beginn und Erwachen des Bewußtseyns eines jeden ist, wie das Bewußtseyn seines natürlichen Selbstes und seiner ebenso natürlichen Selbstsucht und des darin enthaltenen Widerspruchs, so auch die Möglichkeit vorhanden, durch die Pflicht gegen sich selbst, welche als die Quelle aller andern Selbstpflichten die Mäßigung ist, aus dem Widerspruch herauszukommen. Als das vernünftige Wesen schränkt der Mensch seine Ansprüche, wie sie sich von der Natur her erheben, durch eben diese Vernunft ein, er lernt sich selbst mäßigen und beherrschen, und diese Nothwendigkeit als die vernünftige anerkennend, ist das Princip aller

Pflichten vorhanden. Der Begriff der Pflicht geht somit aus dem Subject nicht im ursprünglichen Unterschiede seiner von sich als sinnliches und übersinnliches Wesen, sondern aus ihm in seiner Identität und Einfachheit hervor. Die Veranlassung zu der Entdeckung aber, in deren Folge die Anerkennung der Selbstpflicht ist, kommt aus dem socialen Leben her, geht allerdings von der Wahrnehmung Anderer aus, welche dasselbige fühlen, denken und wollen, als das Ich, und diese Identität des Ich, welche zugleich Negativität ist, ist nicht wesentlich, sondern nur als die vermittelte, von jener erstern, unmittelbaren, verschieden. Die Neigung und das Bestreben, alle Andern von sich abhängig zu machen, ist zugleich die größeste Abhängigkeit des Menschen von sich selbst, ihre Sclaverei ist die seinige, die seinige ist die ihrige. Aber ebenso ist die gegenseitige Selbstbeschränkung und ein bestimmtes Maaß gestatteter Freiheit der Anfang eines geordneten, sittlichen Zustandes. Die Anerkennung der gegenseitigen Rechte und Pflichten geht von den Subjecten, als solchen aus, d. h. sie fällt in ihr Bewußtseyn, in ihr Selbstbewußtseyn, und hiemit ist der Anfang der Gegenseitigkeit in der Anerkennung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Er ist es, der das Streben nach absoluter Herrschaft über alle, frei in sich selbst zu beschränken hat, diese Selbstbeschränkung ist das Werk, die Frucht und Selbsterweisung der Freiheit, die das Individuum errungen, und aus dieser wirklichen Selbstmäßigung des Einzelnen geht auch ein würdiges Verhältniß des Einzelnen zu allen Andern erst hervor. Aber in Wahrheit ist es die Macht der Idee und Vernunft, welche in gleicher Weise von innen heraus sich entwickelt, und als Veranlassung dieser Entwickelung von außen an den Menschen kommt, daß er die Nothwendigkeit, sich in seinen Ansprüchen zu mäßigen, anerkennt. Diese Veranlassung ist freilich früher da, als der Einzelne, sie ist die absolute und objective Macht der Vernunft, die Macht Gottes im Staat und in der Kirche. Durch sie, die das Gesetz ist, ist jedem seine

Gränze gesetzt, innerhalb deren er sich entwickeln kann und soll, ist jeder bei seinem Rechte geschützt, und hiemit die Pflicht gegen einander geltend gemacht und eben darin schon die Pflicht gegen sich selbst enthalten oder vorausgesetzt. An sich selbst also legt der die Hand, der seine Hand an Andere legt; die öffentliche Gerechtigkeit läßt den nicht am Leben, der Andern das Leben nimmt. Um sein eignes Hab und Gut bringt sich der, der Anderer Eigenthum antastet. In diesen gesellschaftlichen Ordnungen, der bürgerlichen und criminellen Justiz, wie in der Lehre der Kirche ist für jeden die Veranlassung da, das, was ihm seine Vernunft subjectiv sagen muß, wenn er nur seiner selbst bewußt geworden, auch außer sich oder objectiv zu sehen, und so kommt der natürliche Mensch allmählig und nothwendig dahin, seine Pflicht gegen sich selbst anzuerkennen und zu vollbringen, ohne die er auch keine gegen den Nächsten haben würde. Die Individualität und derselben Erscheinung bringt diesen Unterschied mit sich zwischen der Selbstpflicht und der Nächstenpflicht. Was aber Ich und Du in ihrer höchsten Geistigkeit von sich unterscheiden, ist Gott und die Pflicht gegen ihn. Ueber die Stellung und Unterordnung der drei Seiten der Pflicht herrscht die größeste Mannigfaltigkeit in der Moral. Man kann jede der drei Pflichten zum Anfang, zur Mitte und zum Ende in der Entwickelung machen. So stellt Ammon die Religionspflicht voran, hierauf die Selbstpflicht und sodann die Nächstenpflicht. Allein was geschehen kann, ist etwas sehr Unbestimmtes, nur Mögliches, ein anderes ist, was seyn muß, was nothwendig ist; darauf geht die Wissenschaft als solche; sie kann sich nicht in der Willkühr entwickeln oder nach dem Kopf des Subjects gehen. Es muß die Frage seyn, was die Sache, was der Inhalt verlangt; so ist das Denken nicht mehr das blos subjective, sondern objective. Man könnte nun, um die wahre Stellung der Selbstpflicht zu finden, im Verhältniß zur Nächsten- und Religionspflicht, reflectiren auf den logischen Unterschied des Begriffes, Urtheils und

Schlusses. Im Begriff ist noch alles beisammen, wie das Selbst das Verpflichtete und der Verpflichtende ist. Im Urtheil ist ein Unterschied zwischen Subject und Prädicat, wie in den Nächstenpflichten diese Sonderung vorhanden ist. Der Schluß enthält den Begriff und das Urtheil, wie die Religionspflicht die beiden vorhergehenden. Oder man könnte die Abfolge dieser verschiedenen Pflichtenreihen gründen auf den Unterschied der Sinnlichkeit, der Verständigkeit und Vernünftigkeit. Die Selbstpflicht, zumal als Selbstliebe, hat unmittelbar das Sinnliche an ihr; ihrer ist jeder, wie er lebt, unmittelbar gewiß. Bei der Pflicht des Einen gegen den Andern ist über diese unmittelbare Sittlichkeit bereits hinausgegangen in die verständige Reflexion; es muß der Eine den Andern verstehen, um ihn recht zu nehmen und zu behandeln. Das Vernünftige aber kommt in beide, die Selbstpflicht und Nächstenpflicht, erst durch die Religion, durch das pflichtmäßige Verhalten vor Gott. Es hebt aber der Mensch von der Sinnlichkeit und Selbstliebe an, schreitet fort zur Anerkenntniß seiner Pflichten gegen Andere und vollendet sich in der Religion. Der Hauptgesichtspunct und der wesentliche Grund der Abfolge, wenn man, wie bisher geschehen, die Eintheilung der ganzen, wenigstens der speciellen Moral darauf gründet, muß die logische Bewegung seyn. Für uns kommt es hiebei nicht auf die Eintheilung der Wissenschaft, sondern nur auf die Einsicht an, wie die Möglichkeit der Pflicht in die Wirklichkeit übergeht. Was erst wirklich wird, indem ein Anderes bereits vorangegangen und wirklich geworden, dem geht nothwendigerweise dieses Andere voraus, und ebenso was erst Wahrheit hat und erhält, das wirklich Wahre wird, indem ein Anderes wahr ist, das folgt nothwendigerweise erst auf dieses Andere. Es wird aber die Pflicht des Einen gegen den Andern wirklich erst dadurch, daß die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bereits wirklich geworden. Von der Natürlichkeit und Ichheit, ja von der Selbstsucht geht das moralische Leben aus; sich selbst erfaßt das Ich zuerst,

auf sich bezieht es sich zuerst und Alles, und so hat es die Pflicht nothwendigerweise zuerst mit diesem Ich zu thun. Hat einer noch nicht Pflichten gegen sich selbst erfüllt, wie will er sie gegen Andere erfüllen? Dem Verschwender, der nicht einmal sein eigen Hab und Gut verwalten kann, wird Niemand sein Eigenthum anvertrauen. Dem Müßiggänger, dem Leidenschaftlichen, der sich selbst noch nicht beherrschen kann, wird nicht wohl ein Amt anvertraut werden können. Also damit die Pflicht des Menschen gegen Andere wirklich sey, muß die Pflicht gegen ihn selbst schon wirklich seyn oder in Wirksamkeit seyn. Wie aber die Nächstenpflicht ihre Wirklichkeit hat in der Selbstpflicht, so hat diese umgekehrt ihre Wahrheit erst in der Nächstenpflicht. Sie ist das die Selbstpflicht Bewährende und wahr Machende. Ihr rechtes Maaß, ihre wahre Würde erhält die Selbstpflicht erst durch die Nächstenpflicht und dadurch, daß sie auf diese hinausgeht, das Ich sich als ein allgemeines findet in der Gesammtheit aller vernünftigen Wesen und in der Gemeinschaft mit ihnen. Die Selbstliebe wird nur so die rechte und wahre seyn, daß sie nicht mehr ein Gesetz gegen die Nächstenliebe bildet, diese nicht ausschließt, sondern sie einschließt. Die Selbstliebe ist erst die wahre, die das Ich vergisset und sich nur in dem Andern wiederfindet, nachdem es an dasselbe sich aufgegeben hat. Die Nächstenliebe erst ist die Tilgung alles Egoistischen in der Selbstliebe. Es ist also in dem Begriff der einen und andern Pflicht enthalten und begründet, daß die Selbstpflicht der Nächstenpflicht vorangeht und von jener zu dieser fortgegangen wird. Aber die Wahrheit, welche die Selbstpflicht an der Nächstenpflicht hat, ist noch nicht die höchste, die absolute, sondern diese findet mit jener erst ihre absolute Wahrheit an der Religion, an der Pflicht gegen Gott. Das zeigt sich unmittelbar in den großen Verhältnissen des Lebens, der Völker, zu einander. Hätte jedes seinen besondern Gott, den es auf seine Weise verehrte und als den Feind aller andern Götter, wie bei den Hei-

den, so würde ein wahrhaft sittliches Verhältniß der Völker zu einander sich nicht stiften lassen, jedes sich selbst gar vieles erlauben, was mit der Vernunft und Sittlichkeit nicht bestehen kann; jeder geschlossene Friede würde nur Waffenstillstand seyn und ihm die nöthige Sanction fehlen. Das Verhältniß wäre nicht das der Liebe und Treue. Ist hingegen der Gott aller Völker der selbige, der eine und nämliche, und erkennen alle in gleicher Weise in ihm die Liebe, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, so ist für sie, als einzelne Völker, und für die einzelnen Menschen in ihnen eine Sanction vorhanden, der sie alle mit gleichem Gehorsam sich unterwerfen. Mit dem Türken z. B. ist für ein christlich Volk sehr schwer zurechtzukommen; der Gott des Türken, wie ihn Muhamed kennen gelehrt hat, ist der Feind aller Ungläubigen, aller, welche nicht den muhamedanischen Glauben haben, und daher haben selbst die Kriege der Türken, deren Signal immer die Fahne des Propheten ist, stets zugleich den Character von Religionskriegen; so kann der Türke auch seine Friedensschlüsse nicht, wie alle christlichen Staaten thun, im Namen des dreieinigen Gottes machen, der als Vater die Liebe selbst, als Sohn der absolute Gehorsam, als Geist die ewig wirksame Macht alles Guten ist. Aber wie alle Selbst- und Nächstenpflichten ihre Wahrheit finden erst in der wahren Religion, im wahren Glauben an den wahren Gott, so haben umgekehrt alle Pflichten gegen Gott ihre Wirklichkeit in den Selbst- und Nächstenpflichten, wie Christus sagt: daran wird man erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt; und der Apostel Johannes sagt das auch: wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet, der seinen Bruder nicht liebt, den er siehet. Wirklich wird Gott geliebt, indem die Menschen und Völker einander lieben, wie diese Liebe gegen einander an der Selbstliebe ihren Ausgangspunct hat. Die Religionspflicht ist somit die Krone, der Gipfel aller andern Pflichten; ihre Erkenntniß ist der Schluß und das Resultat der Moral, wo sie in ihren

Anfang sowohl zurückgeht, und welches also Princip ist, und wo sie zugleich über sich hinausgeht in die Dogmatik.

Der allgemeine und nothwendige Wille, welcher Gottes und das Gesetz ist, muß betrachtet werden als das Setzende der Pflicht, aber zunächst nur in ihrer Möglichkeit; diese Möglichkeit der Pflicht ist die vom Gesetz ausgehende Verbindlichkeit. Dieß ist aber nur vorerst die eine Seite der Pflicht. Möglicherweise hat der Mensch alle Pflichten zu erfüllen, denn verbunden ist er zu allem, was das Gesetz enthält. Er kann sie auch alle erfüllen; denn das Gesetz muthet ihm nichts Unmögliches zu. Aber von der Seite der Verbindlichkeit, einer vom Gesetz ausgehenden Allgemeinheit, ist die Pflicht erst noch die werdende, noch nicht auch die gewordene. Man kann auch sagen, alle mögliche Pflichten kann der Mensch wohl erfüllen, aber er kann es auch nicht, ja er soll es sogar auch nicht, weil er nicht in der Lage ist, nicht den Beruf hat, manche Pflichten zu erfüllen. Er ist wohl zu Allem verbunden, wenn die Pflicht als eine concrete an ihn kommt, aber er ist nicht zu Allem verpflichtet. Dieß ist die andere Seite an dem Begriff der Tugendpflicht. In der Verbindlichkeit kommt der allgemeine Wille an den einzelnen Willen, und in jener ist noch kein Unterschied; das Gesetz spricht unbedingt: du sollst in allen Lagen deines Lebens, unter allen Umständen den allgemeinen Willen zu dem deinigen machen. Aber als Wille an den Willen sich wendend fordert es auch die Anerkennung und Beurtheilung, was unter allen Umständen und in allen Lagen Pflicht sey; so erst ist der verbundene Wille auch der verpflichtete, die werdende Pflicht die gewordene. Auferlegt wird die Verbindlichkeit auch übernommen, und als die übernommene ist sie die Verpflichtung, und darin verhält der einzelne Wille sich wahrhaft activ. Aber der verbundene Wille scheint doch ein in seiner Thätigkeit gehemmter und die Verbindlichkeit für ihn eine Schranke zu seyn. Dieß wäre sie, wenn der verbundene Wille nicht ein Wille wäre und als solcher der die Schranke

selbst wissende. Aber das die Schranke Wissen ist schon ein über sie als Schranke Hinausgehen; sie wissend und anerkennend ist der Wille vielmehr der nicht in seiner Freiheit beschränkte; in den allgemeinen Willen eingehend und sich darauf einlassend und sich darin wissend, sein wahres Wesen darin erkennend ist der Wille die Einwilligung. Hiemit giebt er sich in seiner Autonomie die Verbindlichkeit selbst, d. h. er verpflichtet sich auch. In der Macht des Allgemeinen beginnt die Pflicht, und dieß ist das göttliche Recht des Gesetzes, daß es den Willen verbindet. Aber in der Verpflichtung kommt eine Besonderheit von Umständen, Lebensverhältnissen zusammen, durch deren Berücksichtigung sich erst bestimmt, was von den möglichen Pflichten die wirkliche sey, von der der Mensch sagen kann, sie sey *seine* Pflicht. So hat die allgemeine Verbindlichkeit die Einwilligung vorausgesetzt, und diese Macht, sich selbstthätig zu bestimmen, ist die wirkliche Pflicht oder Einwilligung selbst und das menschliche Recht. Jedes erst werdende Mitglied des Staats, der Kirche hat schon die Verbindlichkeit durch diesen allgemeinen Willen, welche der Staat, die Kirche ist, durch das Gesetz. Es ist die, den vorhandenen Einrichtungen sich zu fügen, und es ist das göttliche Recht des Staats, der Kirche, dieß zu fordern. Die wirkliche Einwilligung erfolgt erst, wenn er erzogen und selbständig geworden. Aber als die voraussetzende ist an der Verbindlichkeit die Nothwendigkeit noch die unbestimmte. Bestimmtheit kommt erst hinein durch den bestimmten Lebensberuf, Stand, Lebensalter, Geschlecht selbst und alle sonstigen Verhältnisse. Da kann der König sagen, er habe nicht die Pflichten des Landmanns zu erfüllen, und umgekehrt; die Pflichten des weiblichen Geschlechts sind andere, als die des männlichen; verpflichtet ist ein jeder nur zu demjenigen, was in seinem Beruf durch das Gesetz von ihm gefordert ist. (S. Vatke: die menschl. Freiheit. S. 152.) So ist der verbundene Wille der verpflichtete, in die Nothwendigkeit, welche das Gesetz ist, hineingezogene, ja vielmehr sich selbst in dieselbe hinein-

setzende, der einwilligende. Aber diese Nothwendigkeit ist nicht, ohne die Möglichkeit zu seyn; was man muß, das kann man auch. Die Nothwendigkeit schließt ein die Möglichkeit. So ist sie als die freie Nothwendigkeit die Bestimmtheit des Könnens als Dürfen, und schon oben als die Sphäre des Rechts erkannt. Diese Bestimmtheit an dem einzelnen Willen, welche das Recht ist, indem er der durch das Gesetz verbundene ist, ist die Befugniß. Es hat Einer wohl z. B. die Befugniß, einen Andern um Wohlthaten anzusprechen, aber berechtigt ist er darum noch nicht, Wohlthaten zu fordern. Denn sein Verhältniß zu diesem ist nicht auch das die allgemeine Verbindlichkeit bestimmende, wodurch dieser verpflichtet würde. Auf den Unterschied von Verbindlichkeit und Verpflichtung geht auch die gewöhnliche Eintheilung der Pflichtformen zurück. Die Form der Tugendpflicht ist die unterschiedene und mannigfaltige Gestaltung derselben durch das verschiedene Verhältniß des Gesetzes oder des allgemeinen Willens zu dem einzelnen. Der allgemeine Wille ist an dem einzelnen gesetzt, und die Pflicht, so unmittelbar gesetzt, ist die kategorische, die unbedingte. Sie ist dieß darin, daß sie an ihr, als der Nothwendigkeit, unmittelbar die Möglichkeit hat, sie zu vollbringen. Als diese kategorische ist sie zugleich die apodictische. Hat hingegen die Pflicht die Voraussetzung einer andern, so ist die so an den einzelnen Willen kommende Pflicht die hypothetische. Wenn die Bedingungen wirklich vorhanden sind, unter denen eine Pflicht erfüllt werden **kann**, so **muß** sie erfüllt werden, und sind die Bedingungen noch nicht vorhanden, so ist die Pflicht noch nicht in ihrer realen Möglichkeit, sondern es bleibt bei der unbestimmten Verbindlichkeit, die Verpflichtung aber ist noch nicht vorhanden, denn ultra posse nemo obligatur. Die Verpflichtung ist noch problematisch. Im concreten Leben endlich kommt es nicht selten vor, daß in der möglichen Erfüllung der Pflicht die Zeit und Gleichzeitigkeit derselben einen Unterschied macht, so daß die Verbindlichkeit zwei Pflichten zugleich setzt, aber die Ver-

pflichtung nur zu einer möglich ist, weil die Erfüllung beider durch die Gleichzeitigkeit gehemmt und gehindert, und so unmöglich war. So durch die Zeit disjungirt ist die Pflicht die disjunctive. Zwei Pflichten kommen aus einem Gesetz; aber es ist unmöglich, sie beide zugleich zu erfüllen. Dem Sowohl — Als auch von der objectiven Seite steht gegenüber das Entweder — Oder von der subjectiven Seite; von der ersten Seite ist das pariter gefordert, auf der andern macht das simul die Schwierigkeit. Vorausgesetzt ist, daß die so disjungirten Pflichten nicht gleichmäßig nach einander zu erfüllen sind; denn so hebt sich die Schwierigkeit von selbst. Die Disjunction sich fixirend und nicht sich durch sich selbst aufhebend ist die Contradiction. Zwei sich einander widersprechende Pflichten sind zu gleicher Zeit Pflichten des einen und selben Subjects. Es kann aber zur einen und selbigen Zeit von dem einen und selben Subject nur die eine Pflicht gethan werden. Aus diesem Verhältniß ist der Gedanke von einer Collision der Pflichten hervorgegangen. Bevor nun davon gehandelt werden kann, ist noch ein tieferer Widerspruch zu berühren, wodurch überhaupt die Erkenntniß von der Möglichkeit der Pflicht sich vermittelt. Dieß ist der Widerspruch des Nothwendigen und Freien, und seine Auflösung ist die Pflicht selbst als die pflichtmäßige That. Es ist noch nicht von zwei Pflichten die Rede, die sich etwa einander widersprechen könnten, sondern von der Pflicht als solcher, von ihr in der Identität mit sich. Da fragt sich: ist die Pflicht möglich, wie und wem? Klar ist durch sich, daß es weder für das Thier, noch für Gott eine Pflicht giebt; jenes ist unfähig des Denkens und Wollens, und so in der Unmöglichkeit einer Pflichterfüllung, einer Pflichtverletzung; Gott aber ist in seiner Weisheit und Heiligkeit über alles, was Pflicht heißt, hinaus, denn er ist in der Unmöglichkeit der Uebertretung. Es ist allein der Mensch der Verpflichtete. Klar ist auch, daß er nicht ins Abstracte oder Blaue hin nur verpflichtet ist, sondern jederzeit zu

Etwas. Zum Wollen als solchem ist Niemand verpflichtet, wohl aber dazu, Etwas zu wollen. Das Object der Pflicht kommt an das Subject, welches der Mensch ist, durch das Gesetz; es sagt ihm, was er zu thun und zu lassen hat, was nothwendig zu thun und zu unterlassen ist. Das Objective, welches in der Pflicht subjectiv werden soll, ist das Nothwendige; verpflichtet seyn heißt Müssen. Aber es heißt auch mit Recht nach Lessing: kein Mensch muß müssen. Was in diesem Spruch die Wahrheit ist, kann nur seyn der Wille im Kampf mit einer Nothwendigkeit, welcher der Wille in seiner Freiheit überlegen ist. Von solcher Art ist die physische Nothwendigkeit; sie, soweit er kann, zu überwinden, ist die Macht des Willens; da muß er nicht müssen, so lange er kann. Auch sofern der Wille Anderer, z. B. in der Tyrannei, an ihn kommt mit der Nothwendigkeit des Ge- und Verbietens oder in der Versuchung und Verführung, und er kann sich ihm irgend noch widersetzen, da muß er nicht müssen; er ist ein freies Wesen. Aber der Nothwendigkeit gegenüber, welche der Wille Gottes, welche Gesetz ist, da muß der Mensch müssen, und nicht müssen wollen hieße vielmehr, dem Willen Gottes widerstreben. Vielmehr im Gehorsam erst zeigt sich der Mensch in seiner wahren Freiheit. Die Nothwendigkeit also, der der Mensch zu gehorchen hat, ist eine Nothwendigkeit, welche keine Nothwendigkeit, sondern die Freiheit ist. Hier erneuert sich nun in der Pflicht auf die allerconcreteste Weise jener Widerspruch, der schon im ersten Theil der Moral betrachtet worden. Die Nothwendigkeit, welche das Gesetz ist, schließt das Gegentheil ihrer selbst, welches die Freiheit ist, in sich. Aber so ist die Pflicht ein sich Bejahendes und Verneinendes, und so zu gleicher Zeit sich bejahend und verneinend ist sie ein sich selbst Widersprechendes. Wie die Pflicht an sich, so ist nun auch ihr geistiges Gegenbild, der Begriff der Pflicht, ein Widerspruch. Aber darum ist der Widerspruch nicht etwa nur der abstracte, gedachte, gemachte, sondern der wirkliche, im Leben und Wirken

nur allzusehr vorhandene. Er zeigt sich schon darin, daß Niemand gern neue Pflichten übernimmt, oder mehr, als er schon hat, z. B. Vormund zu seyn. Je mehr er Pflichten im Leben zu erfüllen hat, desto complicirter, mühseliger wird für ihn das Leben selbst, d. h. ja schon ebensoviel, desto widersprechender mit sich selbst verhält er sich. Noch mehr zeigt sich der Widerspruch darin, daß ohne mit seinen Neigungen, Begierden und Leidenschaften in den Krieg zu gerathen und sie niederzukämpfen, Niemand seine Pflichten erfüllen kann. Wehrt sich der Mensch nun dort anhaltend gegen Pflichten, die an ihn kommen, und führt er hier den Krieg nicht tapfer gegen sich selbst bis zur Selbstüberwindung, so ist die Pflicht unmöglich, so kehrt sich höchstens die Seite des Sollens oder des Gesetzes daran heraus, aber sie ist damit noch nicht auch übernommen und frei gewollt. Der Widerspruch, der in der Pflicht ist, kommt mit einem Wort an sie durch den natürlichen Hang zum Bösen; dieser Widerspruch, der das Böse selbst ist, setzt sich an die Pflicht und ihr entgegen, und macht sie selbst dadurch zu diesem Widerspruch. Wenn das Böse nicht wäre und die Vernunft darin nicht mit sich selbst im Widerspruch wäre, die Freiheit darin sich nicht selbst entgegengesetzt wäre, so würde schwer zu begreifen seyn, wie es zur Pflicht käme. Ebendieß ist auch der Grund, weshalb von Gott nicht gesagt werden kann, daß er Pflichten hätte; dieß ist nicht darum nur unstatthaft zu sagen, weil er dann unter dem Gesetz und dessen Sollen stände, sondern auch, weil das Gesetz sogar auch in ihm auf einen Widerstand stoßen müßte, wie ihn der Mensch an seiner natürlichen Neigung hat, oder auf einen solchen, der den Hang zum Bösen in ihm voraussetzte. Aber wie von Gott alles Böse ausgeschlossen ist, so ist er auch zu nichts verpflichtet. Wie hebt sich nun aber der obige Widerspruch, der in aller Pflicht ist? Einzig und allein durch die Erfüllung derselben, welche die Tugend ist. Die noch mit Widerstreben, Murren und Abscheu sogar erfüllte Pflicht ist noch die, in welcher

der Widerspruch fortdauert, aber die mit Willigkeit und Liebe vollzogene Pflicht hört auf, noch Pflicht zu seyn; sie ist mittelst Erfüllung derselben die Tugend geworden. Die Tugend ist es daher, welche die Pflicht erst möglich macht, oder die Pflicht wird dadurch möglich, daß sie wirklich wird. Ein anhaltendes Vermeiden und Vernachlässigen der Pflicht ist die immer tiefere Verwickelung des Menschen mit dem Widerspruch. Das Süße der Tugend ist nur durch das Saure der Pflicht zu erlangen. Durch den innern Widerspruch, der die Pflicht ist, muß sich der Wille hindurchbewegen, um die Auflösung desselben zu finden, welche die Tugend ist. Das ganze Leben des Menschen ist in moralischer Hinsicht die fortdauernde Bewegung durch diese Nöthigung, welche die Pflicht und für den Menschen ganz dasselbige ist, was in der animalischen Natur der Trieb ist. Das Thier, wenn es hungert, durstet, in allen seinen Trieben befindet sich mit sich im Widerspruch; das Gefühl des noch nicht befriedigten Nahrungstriebes ist auch das Gefühl des Widerspruchs. Der Trieb aber treibt auch das Thier, setzt ihm zu und läßt ihm keine Ruhe, bis es ihn befriedigt hat. Er ist die Seele seines Lebens, hält es in beständiger Bewegung, und treibt es, zu neuem Hunger und Durst übergehend, auch wieder zu neuer Befriedigung. So ist auch der Widerspruch, der die Pflicht ist, nicht anders gehoben, als daß frei gewollt und gethan wird, was nothwendig ist und geschehen muß, und dieß wiederholt sich in jeder Erneuerung der Pflicht. Das moralische Thun und Leben des Menschen ist ein fortgesetztes Ueberwinden seiner natürlichen Abneigung vor der Pflicht, die nie ruhende Besiegung seiner der Pflicht widersprechenden Neigungen und die Entschlossenheit, zu vollbringen selbst, was ihm von Natur sauer ist. Und wie er während dieser Arbeit, welche die Ausrichtung seiner Pflicht ist, unruhig und unzufrieden war, so wird die vollzogene Pflicht dagegen als Tugend der Grund seiner Zufriedenheit und Ruhe. Aber ist dieser Widerspruch, der die Pflicht ist, durch die Erfül=

lung beseitigt, so ist noch möglich, daß ja die einzelnen Pflichten in ihrer Mehrheit mit einander in Widerstreit gerathen, und der Mensch, in diesen Widerspruch gerathend, nicht weiß, welche von den verschiedenen Pflichten seine Pflicht sey. Dieß ist der Gedanke von einer Collision der Pflichten.

b. Die Collision der Pflichten. Ueber die Collision der Pflichten ist Reinhard nachzusehen in seiner Moral II. S. 173, wo auch die Literatur, diesen Gegenstand betreffend, vollständig genug angeführt ist. Ferner ist zu vergleichen Daub im Syst. d. M. I. S. 241. Die Collision der Pflichten ist die Enantiophanie derselben, wobei die Voraussetzung offenbar, daß in ihnen selbst, oder gar im Gesetz, der Widerspruch nicht wirklich sey, sondern allein in unserm Wissen: in diesem Auseinandergehen des Seyns und Wissens ist keine Wahrheit; es entsteht der Zweifel und die Ungewißheit, und für die Wissenschaft die Aufgabe, die Einheit wieder zu entdecken, aus der die Entzweiung und der Zweifel hervorgegangen. Die Entzweiung selbst nun kann seyn zunächst die gleichgültige Contradiction des Ja und Nein, z. B. der logische Widerspruch; die Contradiction kann aber auch übergehen in den Conflict; da gerathen die Entgegengesetzten an einander und es entsteht der Kampf um die Existenz des Einen; das Andere soll nicht seyn. Die Collision nun ist das Mittlere zwischen der Contradiction, die aus der Gleichgültigkeit herausgeht, und dem Conflict, der es zum Kriege kommen läßt. Die Collision ist die Voraussetzung, daß jede von beiden Pflichten, die sich im Widerstreit befinden, sich in ihrer Selbständigkeit behauptet, somit keine von beiden der andern weicht. Dieß ist der Punct, um den es sich handelt in dem Gedanken von einer Collision der Pflichten, und die Frage in dieser Lehre ist nun bestimmter die: ob und wie zwei Pflichten, die im Widerspruch mit einander stehen, zu gleicher Zeit und von demselbigen Subject erfüllt werden können, ohne daß die eine der andern aufgeopfert werde; denn geschieht dieß, so ist die Collision durch die That gehoben. In

der Collision sind also Pflichten gleichsam durch die Macht eines Dritten gegen einander gestellt und getrieben: dieses Dritte und dessen Macht ist die eigenthümliche Lage eines Menschen, die Enge und Bestimmtheit, in der er sich fühlt, so daß er weder vorwärts noch rückwärts kann, ohne eine Pflicht zu übertreten. Schon hiedurch ist es klar, daß die Collision außer der Pflicht selbst liegt, nicht in ihr oder ihnen ihren Grund hat, sondern in dem besonderen Verhältniß, worin der Handelnde zu ihnen steht. Auf der Seite dieser Bestimmtheit und Lage des Subjects ist die Macht, ihn festzuhalten zwischen zwei gleich großen Pflichten, und dazu kommt in dem Subject der Mangel der Macht, sich aus der Lage heraus zu bringen, die Schwäche, welche nun vor allem der Mangel an Wissen, das Nichtwissen ist.

Das Nichtwissen, welche die von zwei unvereinbaren Pflichten zu leistende sey, kann aber zu seinem Grunde haben die bloße Begierde einerseits, und den reinen Pflichteifer andererseits. In dem erstern Falle ist die Collision nicht nur eine bloß scheinbare, sondern eine ganz nichtige, aus der Leidenschaft nur hervorgetriebene und künstlich hervorgebrachte. Es verstecken sich die sinnlichen Neigungen hinter den Verstand, und er übernimmt ihnen zu gefallen das Nichtwissen, welche von zwei unvereinbaren Pflichten die nothwendige und durch die That vorzuziehende sey, damit das Gewicht der Entscheidung desto sichrer auf die Seite der Begierde und Neigung falle. Aber es ist die Pflicht nicht der Neigung coordinirt, und es ist die Natur der Pflicht selbst, in den meisten Fällen der sinnlichen Neigung zu widersprechen, und ihr Gewalt anzuthun; so kann also da, wo die Pflicht der Neigung nur widerspricht, keine wahre Collision der Pflichten seyn; es muß die Neigung der Pflicht sich unterordnen. Ein Anderes ist, wo mit dem Nichtwissen reiner Pflichteifer verbunden, und für ihn nicht die Collision der Pflicht mit der Neigung, sondern der Pflicht mit der Pflicht vorhanden ist. Hier ist es mit der behaupteten Collision der Pflichten auf die Tugend abgesehen, auf

die Wahl des Rechten und Nothwendigen. Die Tugend selbst nun hat und enthält keine Collision; es giebt keine Collision der Tugenden: denn die Tugend ist ihrem Begriff nach schon das Thun des Wahren und Guten, was sie wählt und thut, ist stets das Rechte. Die Collision der Pflichten entsteht vielmehr, wo das Thun wegen Mangels an Wissen an ihm selbst irre geworden und in Zweifel gerathen, und da entsteht die Collision der Pflichten aus reiner Gewissenhaftigkeit. Wie in der Tugend selbst, so ist auch im Recht keine Collision, die, wenn sie z. B. im Proceß zweier Partheien vorhanden wäre, nicht durch das bestimmte Gesetz könnte entschieden werden. Das Rechtsgesetz ist die Lösung und Aufhebung aller behaupteten oder wirklich entstandenen Collisionen. Aber diese Entscheidung ist eben das in der Collision der Tugendpflichten nicht Gewußte, und die Entscheidung ist hier in das Subject selbst gelegt. Es ist aber auch zwischen einer Rechtspflicht und Tugendpflicht keine wahre Collision möglich, weil in dem Rechtsgesetz die Entscheidung immer vorhanden ist. Leicht aufzulösen ist daher der Scrupel in dem Falle, welchen Kant anführt als eine wirkliche Geschichte. Es hat ein Advokat die reiche Erbschaft in Händen, welche dem Testament zufolge einem entfernten, reichen Erben zufallen soll, der noch nicht einmal ausgemittelt ist, von dem man nicht weiß, ob und wo in der Welt er lebt. Die nächsten, natürlichen Erben sind ausgeschlossen, eine arme Familie in der äußersten Noth und Dürftigkeit. Soll er, allein wissend um diese Sache, die Erbschaft der armen Familie aushändigen, oder sie bei sich deponirt behalten, bis der reiche Vetter sich meldet? Thun soll er, was des Gesetzes Vorschrift ist und das Recht walten lassen und hoffen, es werde der Reiche jene Familie selbst bedenken, wenn er die Erbschaft empfängt. Zwischen der Tugendpflicht und der Rechtspflicht kann keine Collision eintreten. Hat Einer mit einer Summe den Gläubiger zu befriedigen, und dieselbe Summe einem Freund in der Noth zu leihen, so versteht sich, daß er das

erstere thun muß: wer nicht gerecht ist, kann auch nicht gütig seyn. Jene Geldsumme ist selbst nur als eine von dem Gläubiger geliehene anzusehen, darüber hat er nicht zu verfügen. Wie aber, wenn zwei Tugendpflichten selbst collidiren? So ist doch die Collision nur eine scheinbare; wenn ohne Verletzung der einen Pflicht die andere nicht erfüllt werden kann, so ist das Nichtsthun das einzig Nothwendige. Oft angeführt ist in dieser Hinsicht das Beispiel. Es wird Einer wüthend verfolgt von dem Andern, der ihn erschlagen will; ein Dritter sah, wohin der Erstere sich flüchtete; der Andre fragt ihn, wohin er geflohen? Was soll er antworten? Dem Einen soll er das Leben retten, gegen den Andern nicht lügen. Er soll ihm sagen: dir in deiner Wuth bin ich keine Antwort schuldig. Ueberhaupt ist es nicht einmal Lüge, vielweniger Nothlüge, den, der nicht Recht hat zu fragen, ohne Antwort zu lassen oder zu sagen, ich weiß es nicht, nämlich für dich, der du kein Recht hast, die Wahrheit zu wissen; wie Geschäftsmänner, von Neugierigen befragt, Geschäftsgeheimnisse auszuplaudern keine Verbindlichkeit haben. Es kann nun aber außerdem 1) die eine der Pflichten die des Menschen gegen sich selbst, die andre die gegen den Andern zugleich seyn. Diese scheinbare Collision ist im Leben häufig vorhanden, die Selbstpflicht und Nächstenpflicht sollen zu gleicher Zeit und können doch nicht zu gleicher Zeit ausgeübt werden. Die Entscheidung wird meistens der Begierde und Neigung überantwortet, die in solchem Fall immer das Unrechte und Schlechte wählt. Ihr gilt nämlich der Spruch: jeder ist sich selbst der Nächste. Diese Wahrheit aber ist nicht die sittliche; sittlich ist jedem der Andre so nahe, als jeder sich selbst, und ist hier die Collision bestimmter die zwischen der Selbstliebe und Nächstenliebe, und das Gleiche in beiden Pflichten die Liebe: so ist die wahre Liebe doch erst die, die nicht das Ihre sucht, sondern was des Andern ist, wie der Apostel sagt, die sich selbst vergißt und verleugnet, sich aufopfert. Der Tugend ist also die Entscheidung nicht schwer oder zweifelhaft,

und da fragt sich doch eigentlich nur, was in solchem Fall tugendhaft wäre. Objectiv aber angesehen gilt ein Mensch soviel, wie der andere, und soll ein Fall der Art, daß Einer entweder nur sich oder dem Andern das Leben retten kann, objectiv entschieden werden, so muß es heißen: wen er eben retten kann; es ist gleich, ob er sich oder den Andern rette. Ebenso legt die Rücksicht auf die vorhandenen Umstände und Verhältnisse, die Eigenthümlichkeit der Lage oft kein geringes Gewicht in die Wagschaale. Soll der tapfere Soldat seine verwundeten Kameraden verlassen in dem Augenblick, wo die feindliche Uebermacht sich ihm nähert? Er rette sich und erhalte dem Staat einen tapfern Krieger. Sie müssen sich nicht beide gefangen geben. Wenn aber die Rettung des Einen an die des Andern geknüpft ist, wie da? Der Fall ist bekannt. Es ergreifen zwei Menschen im Schiffbruch ein Brett; aber es ist nicht stark genug, sie beide zu tragen. Welcher von beiden soll übrig bleiben? Der Fall ist so bestimmt, daß sie entweder beide versuchen, jeder sich selbst das Leben zu retten und zugleich jeder dem Andern. Hieraus folgt, daß sie es beide versuchen, jeder sich und zugleich den Andern zu retten; sie ergreifen beide das Brett; trägt es sie aber beide nicht, so gehen sie beide zu Grunde, trägt es den einen nur und kommt er mit dem Leben davon, ist er ohne Schuld, daß der Andere unterging; aber ein Werk der Liebe war es, wenn er sich aufopferte und der Andere wirklich gerettet wurde. 2) Es hat das Subject Pflichten gegen sich selbst, auch abgesehen von demjenigen, was es andern schuldig ist. Nun können zwar seine Begierden und Neigungen wie der Pflicht, so auch sich selbst widersprechen, aber nicht seine Pflichten sich unter einander. Sie können nicht im Widerspruch mit einander, wohl aber eine der andern untergeordnet seyn. Die scheinbare Collision der Selbstpflichten entsteht nur so, daß die Neigung einer Pflicht, welche ihr entspricht, eine höhere Stellung giebt, als der, welche der Neigung widerstreitet. Die Pflicht hingegen, welche der andern

durch sich selbst untergeordnet ist, läßt keine wahre Collision mit der andern zu, der sie untergeordnet ist; jene untergeordnete ist nur die, die der Mensch zu haben scheint, die höhere ist es, welche er wirklich hat. Die Erkenntniß dieser bestimmten Unter- und Ueberordnung der verschiedenen Pflichten ist die Aufhebung aller Collisionen und diese somit nur eine scheinbare. Hat einer zu wählen nun zwischen seinem Vermögen und seinem Leben, so soll er jenes ohne Weiteres Preis geben, hat er zu wählen nun zwischen dem Leben und der Ehre, so hat jenes ohne diese gar keinen Werth, und so bildet sich die Scala der Pflichten in eine Reihe von Stufen derselben, von denen jede der andern untergeordnet ist. 3) In Ansehung endlich der Pflichten gegen Gott kann eben so wenig eine wahre Collision mit den Pflichten des Menschen gegen sich selbst und seinen Nächsten eintreten: denn diese sind nicht außerhalb jener für sich; sie erlangen vielmehr, aus Liebe zu Gott gethan, erst ihre Wahrheit. So auch ist keine Pflicht gegen Gott verbunden mit der Aufopferung der wahren Selbst- und Nächstenliebe; in dieser hat vielmehr jene erst ihre Wirklichkeit, wie Johannes sagt: wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet, der seinen Bruder nicht liebet, den er siehet. 1 Joh. 4, 20. 21. Die Pflichten gegen Gott haben alle zugleich den bestimmten Character der Selbst- und Nächstenpflichten. Aber wie, wenn z. B. einer in die Alternative gesetzt wäre, entweder sein Vermögen, sein Vaterland, sein Leben selbst, oder die Religion aufzugeben und zu verändern, der er angehört und anhängt; was ist da zu thun? Die Pflicht ist hier offenbar die, der Wahrheit treu zu bleiben, gegen sich selbst wahr zu seyn. Selbst wenn die Religion, der er anhängt, aus einem andern oder höhern Standpunct beurtheilt, nicht die wahre wäre, z. B. die römische, oder jüdische, wird die Treue und Gewissenhaftigkeit, womit einer ihr anhängt, immer ehrenwerth, der Leichtsinn und die Gewissenlosigkeit, welche zeigt, daß einer keine Wahrheit hat, immer verächtlich seyn. Also der Fall entscheidet sich

durch die Pflicht selbst. Mit einer Nächstenpflicht aber könnte eine Collision der Religionspflicht eintreten etwa so, daß man einerseits zugäbe, es sey Pflicht den Nächsten zu lieben, aber auch Pflicht ihn zu hassen und zu verfolgen, wenn er Gott auf eine andere Weise dienen wollte, als wir, und die rechte Liebe zu Gott verlange, daß man die Ketzer vertilge, damit der Acker des Herrn von dem Unkraut gereinigt würde. Ist hier eine wirkliche Collision der Nächstenpflicht und der Religionspflicht? Ist es nicht ein Wahn, daß Gott gedient werden könne mit der Verletzung, Verfolgung, Ermordung eines Menschen? Blinder Eifer, grobe Selbstsucht unter dem Mantel der Frömmigkeit erlaubt sich das wohl; aber die erleuchtete Frömmigkeit ist fern davon. Man beruft sich wohl auf Apostelgesch. 5, 29.: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Dieß ist gesagt in der Voraussetzung, daß die Forderungen der Menschen keine wahren Gesetze, sondern nur Verordnungen, Befehle sind, welche nur ihr Belieben, ihre Willkühr zu ihrem Ursprung und dergleichen zu ihrem Inhalt haben, was wider das Gesetz und Gewissen ist, und es ist, als hieße es darin: ihr sollt den ewigen Gesetzen weit mehr gehorchen, als solchen menschlichen. Der Einzelne aber als solcher kann und soll selbst den Befehlen einer tyrannischen Obrigkeit nicht widerstreben, sondern nur um so mehr sich in dem Glauben befestigen, daß solch Regiment nicht lange bestehen werde. Was Einzelne, wie Christus, die Apostel, die Reformatoren Scheinbares gegen die Befehle der Obrigkeit unternommen haben, das haben sie nicht als Einzelne, sondern in der Macht des allgemeinen und göttlichen Willens gethan, nicht im Privatinteresse, nicht nach ihrem Kopf. In solchen großen, bewegten Zeiten also, da tritt das Gebot besonders in seine Anwendung, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.

Resultat. Objectiv und an sich ist es unmöglich, daß eine Pflicht mit der andern collidire; subjectiv und in der Vollziehung der Pflicht kann es am bestimmten Wissen derselben feh-

len und der Zweifel entstehen. Es kann sodann die eine Pflicht, welche der andern zu widersprechen scheint, in der That nur die Pflicht als Verbindlichkeit, somit nur die werdende Pflicht, nicht die wirkliche seyn. Sie würde es wirklich seyn unter andern Umständen; unter diesen ist sie als die bloße Verbindlichkeit nur die mögliche Pflicht. Daß eine solche nun im Gegensatz gegen eine andere wirkliche Pflicht dieser gleichgestellt wird, macht den ganzen Schein der Collision. Es hat der Mensch wirklich und unter diesen bestimmten Umständen, zu dieser Zeit und in diesen Verhältnissen in der That stets nur die eine bestimmte Pflicht, obgleich die unbestimmte Verbindlichkeit zu vielen andern zugleich; aber als solche Verbindlichkeiten sind sie nicht auch zugleich wirkliche Pflichten. Der Schein einer Collision kommt an die Pflicht lediglich von dem Subject aus, und am leichtesten dann, wenn eine heimliche Neigung und Begierde sich mit der Verbindlichkeit, welche die nur mögliche Pflicht ist, verschwört gegen die wirkliche. Die Bibel, indem sie den Menschen wie er in sich und seinen natürlichen Neigungen ist, von seinem Leben in Gott streng unterscheidet, kennt daher auch keine Collision der Pflichten und erkennt sie auch nicht an. Ihre bestimmte Lehre ist vielmehr, daß, der gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen, auch gesagt hat: du sollst nicht tödten; bist du also kein Ehebrecher, tödtest aber, so bist du ein Uebertreter des Gesetzes. Jac. 2, 10. 11. Einen solchen Schein einer Collision von Pflichten löset Christus den großen Gesetzeslehrern seiner Zeit vortrefflich auf, da sie das Gesetz der Sabbathruhe für ein Gesetz der völligen Pflichtenlosigkeit am Sabbath erklärten. Luc. 14, 3—6. Was vielmehr das Gesetz von einem Jeden in jedem Augenblicke verlangt, ist die wirkliche Pflicht und ein derselben gemäßes Leben.

c. Die christliche Lehre von der Tugendpflicht. Was überhaupt abstracterweise in der Wissenschaft die Pflicht ist, das ist als Uebernahme und Vollziehung der Pflicht, d. h. als Tugend, in der christlichen Religion die Liebe. Der Gegenstand

der christlichen Sittenlehre ist gar nicht die Pflicht, als solche, wie sie mit Unlust und Widerstreben vollzogen wird, sondern die Pflicht als Liebe. Als Lehre von der Pflicht ist die christliche Sittenlehre die Lehre von der Liebe. Diese Liebe aber hat, wie die Pflicht überhaupt, zu ihrer Voraussetzung die Möglichkeit der Erkenntniß dessen, welches geliebt wird, und der höchste und wichtigste Gegenstand dieser Erkenntniß, welche der Mensch vermag, von der er nicht ausgeschlossen, und die ihm am wenigsten durch Gott selbst unmöglich gemacht worden und ohne welchen alle anderen Erkenntnisse ohne Bedeutung, Werth und Würde wären, ist 1) Gott selbst. In ihm hat jede andere Erkenntniß des Menschen ihr Ziel und ihre Wahrheit. Ginge das Licht dieser Erkenntniß dem Menschen aus, so würden alle andern Erkenntnisse, so reich und mannigfaltig sie auch seyn möchten, eitel und nichtig, nur Vorstellung noch und Erscheinung ohne Wahrheit seyn. Die christliche Erkenntniß von Gott aber ist einerseits die von ihm als dem unendlichen Geist, andererseits die von ihm als der unendlichen Liebe, und so ist die christliche Religion selbst in ihrem wesentlichen und unterscheidenden Character die Religion des Geistes und der Liebe, und in beiden Beziehungen die vollkommenste Offenbarung Gottes selbst. Joh. 4, 24. 1 Joh. 4, 8. Gott hat sich der Welt in Jesu Christo, als Vater geoffenbaret. In ihm, seinem eingeborenen Sohn, ist er auch Vater aller Menschen, die durch den Sohn auch zu Kindern Gottes werden. Somit ist die Pflicht des Menschen gegen ihn nicht als einen Herrn, und ihr Verhältniß zu ihm nicht das der Knechte, welche mit Widerwillen die Befehle des Herrn vollziehen, sondern das der Kinder zu ihm, dem liebenden Vater. 1 Joh. 4, 14. Indem aber der Sohn Gottes, und in und mit ihm Gott selbst in der Person Jesu Christi ein Mensch geworden, ist hiemit auch die menschliche Natur für immer geheiligt, und also 2) auch ein Mensch dem andern ein heiliger Gegenstand und ein Gegenstand seiner Liebe. Durch diese Liebe der Menschen zu einander ist

nicht nur aller Zorn und Haß, alle Rache und Feindschaft getilgt, sondern sie ist auch die zu allem Guten und zu aller Güte bewegende Seele des Lebens, und in der Liebe des Menschen gegen den Menschen setzet sich nur seine Liebe gegen Gott fort, d. h. der Mensch liebt alle Menschen um Christi willen. Hat einer also die Erkenntniß und Liebe Gottes, so vermag er in allen Menschen Brüder in Christo zu erkennen und zu lieben, und diese Liebe ist die vollkommenste Uebung aller Pflichten gegen den Nächsten. Was sie einer dem andern thun, es ist so gut, als hätten sie es Christo gethan. Matth. 25, 40. 45. 1 Joh. 4, 20. 21. 3, 14. 1 Thess. 4, 9. 1 Petri 3, 8. In demselbigen Sinne endlich, wie jeder Mensch mein Nächster, ist auch 3) jeder sich selbst der nächste. Schon von Natur aus ist jeder sich dieß. Aber diese natürliche Selbstliebe ist noch ohne sittlichen Werth; diesen erhält sie, indem die Liebe das Maaß ist für die Liebe des Menschen gegen sich selbst. Die christliche Sittenlehre gebietet daher, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst, worin zugleich liegt, daß wer den Nächsten nicht liebt, kein Recht hat, sich selbst zu lieben; er muß sich vielmehr verachten. Es soll vielmehr ein jeder den Menschen lieben, sey er ein Du oder Ich, den Menschen, wie er Gottes Creatur, ein Kind Gottes ist, also der Mensch auch sich selbst um Gottes, um Christi willen. So vollbringt der Mensch in allen seinen Pflichten gegen Gott, gegen Andere und sich selbst den göttlichen Willen, und das ist das Ziel der Vollkommenheit, Matth. 5, 48., und das vollkommene Band selbst ist die Liebe; wer es zu ihr bringt, ist der vollkommene, ist der wahre Christ. Daß nun diese Lehre die Wahrheit, die Vernunft für sich habe, zeigt sich leicht so. 1) Schon Kant unterscheidet die Liebe, wie sie zunächst die pathologische ist. So kommt sie her aus Fleisch und Blut, ist die natürliche Liebe. Sie geht aus dem Triebe, dem Gefühl, der Empfindung hervor und ist dieses selbst. An ihrer Entstehung aus dem Pathos, aus dem Affect, und an ihr, wie sie selber Affect nur ist,

hat der Mensch, als der denkende und wollende, keinen Antheil. Er hat diese pathologische Liebe auch ohne zu denken und zu wollen. Ueber diese Liebe ist Christus unendlich erhaben, Matth. 12, 47—50., und so soll auch der Christ nicht dabei stehen bleiben. 2) Kant unterscheidet von dieser pathologischen Liebe weiter die practische. Diese hat der Mensch durch sein Wollen und Thun, durch Vernunft und Freiheit; an ihrer Entstehung hat die Natur keinen Antheil; diese Liebe giebt der Mensch sich selbst. Auch die christliche Sittenlehre geht wohl von der natürlichen Liebe fort zu einer höhern; sie erhebt aus der Liebe, die der Mensch, als der natürliche Mensch hat, zu einer andern, welche Vernunft und Freiheit einschließt; aber sie bleibt auch nicht bei dieser sogenannten practischen Liebe stehen; sie vernichtet sie nicht, sie läßt Gefühle und Gedanken zu: aber sie erhebt sie auf eine höhere Stufe, und dieses ist 3) die geistige Liebe. Sie hat der Mensch seiner geistigen Natur nach. Leben, somit Fühlen, Empfinden und Denken, somit Wollen und Bezwecken ist in ihr erst zu seiner Wahrheit gekommen und unzertrennlich vereinigt. Der Geist ist nicht ein Natürliches, nicht auch nur abstractes Denken, er ist der lebende und denkende Geist. Wie nun der Geist hier zu seiner Wesenheit hat einerseits die Liebe, und diese die geistige ist, so andrerseits das Wissen, und von dieser Seite tritt die Liebe in die Sphäre der Religion, indem sie das Wissen ist von dem ewigen, absoluten Geist, wie aus ihm alle Geister Leben, Bewußtseyn, Vernunft und Freiheit haben. Daß wir also leben und sind, daß wir Bewußtseyn unseres Daseyns und unserer Bestimmung haben, daß wir denken und wollen, daß wir Pflichten gegen uns selbst und Andere haben, es ist uns allein vermittelt durch das Wissen von Gott, als dem absoluten Geist, das alles hat seinen Grund in der unendlichen Liebe Gottes, wie ihn die christliche Religion als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt kennt und zu erkennen giebt. Mittelst dieses Wissens von Gott, welches als unmittelbares das Glauben ist

an Gott, also dadurch, daß die christliche Sittenlehre in der Sphäre der offenbaren Religion steht und ihr angehört, hat sie es, daß alle Pflichten in ihr zugleich als Pflichten gegen Gott bestimmt sind, und in diesen Pflichten erst jede andere Pflicht auf ihrer höchsten Stufe und in ihrer Wahrheit ist. Die Kantische Philosophie, indem sie nur zweierlei Pflichten kennt, die des Menschen gegen Andere und gegen sich selbst, ist darin nicht nur hinter dem Christenthum, sondern auch hinter dem Begriff zurückgeblieben, dessen wesentliche Bestimmung nicht nur das Einzelne und Besondere, sondern auch das Allgemeine ist. Sie hat nicht erkannt das Wesen des Geistes, die geistige Liebe, wie sie eins ist mit dem Wissen und mittelst desselben nicht seyn kann ohne die Religion. Dieses innere und wesentliche Verhältniß zur Religion hat die christliche Sittenlehre mit ihrem Gebot der Liebe darin, daß sie nicht eine bloße Moral, sondern zugleich die Versöhnung der Welt ist mit Gott, durch die reine Gnade und Liebe Gottes selbst. Die christliche Religion ist diese versöhnende Macht, die Versöhnung selbst darin, daß sie 1) die Zwietracht hebt, in der der Mensch von Natur mit sich selbst steht. Je inniger und fester er nur an sich selbst hängt, sich selbst über alles liebt, um so mehr ist er sein eigener Feind, um so mehr lebt er mit sich selbst in Zwietracht. In dieser Selbstsucht und ausschließlichen Anhänglichkeit an sich selbst geht er nur seinen Gefühlen und Empfindungen nach, die er mit dem Thiere gemein hat. Er ist nur darauf bedacht, daß er lebe und das Leben genieße, und die Entzweiung des Menschen mit sich selbst ist der Widerspruch zwischen dem Leben, als solchem, und dem Denken und Wollen, und dieß ist der Grund seines Elends. Aus dieser Entzweiung mit sich selbst bringt die christliche Religion den Menschen heraus, indem die Versöhnung mit Gott zugleich ist die Versöhnung mit ihm selbst. 2) Von Natur lebt er eben so sehr auch in der Entzweiung mit andern Menschen. Sich allein liebend hasset er alle Andern und so ist er, wie mit sich

so auch mit ihnen entzweit. Dieser angeborene Haß verräth sich im Neid, in der Schadenfreude, in der Bitterkeit gegen sie, in dem Wahn, daß alles Unglück der Andere nur, nicht er selbst, verschulde. Die christliche Religion ist in ihrem Gebot der Liebe die Versöhnung des Menschen mit allen Andern, indem sie die Versöhnung ist mit Gott. 3) Von Natur ist der Mensch, wie mit sich und seinem Nächsten, so auch mit Gott entzweit, und der Grund seiner Entzweiung mit sich und Andern ist der Mangel an Frieden mit Gott. Dieß ist die Entzweiung mit der unendlichen Idee, die an und für sich die Wahrheit und Wirklichkeit ist. Diese Entzweiung mit dem an und für sich Wahren und Guten läßt den Menschen zu keiner wahren Liebe gegen sich und Andere kommen, und dieses sich Wegwenden von Gott und sich eher und lieber allem Andern Zuwenden, welches seine Verkehrtheit ist, erreicht seinen höchsten Punct darin, daß er selbst die Möglichkeit einer Erkenntniß des an und für sich Wahren und Guten leugnet. Ehe der Mensch aber nicht der mit Gott versöhnte und durch seinen Geist wiedergeborene ist, vermag er keine wahre Liebe zu haben, und auf dieser Basis ruhet die christliche Sittenlehre mit ihrem Gebot der Liebe. Sie ist die Lehre von der Liebe, wie diese ihren Grund und ihre Wahrheit hat im Glauben an Gott, als dem Versöhner in Jesu Christo. Die Pflichten mithin, wie sie als christliche anerkannt und geübt werden, sind auf eine ganz andere Weise anerkannt und erfüllt, als in der nicht christlichen Welt oder blos moralisch, politisch, juridisch. Die christliche Sittenlehre steht innerhalb der Sphäre der Religion, und führet, weil sie diese zu ihrem Grunde hat, an allen Seiten darauf hinaus. Sie, als die absolutoffenbare Religion, führet daher auch über die mosaische hinaus, obgleich ihr das Gebot der Liebe an und für sich nicht ein fremdes war. Christus wiederholt dasselbe Matth. 22, 37—40., aber in einem andern, unendlich höhern Sinne, wovon schon früher die Rede war. Hier kommt nur die christliche Liebe in Betracht, wie sie

das reine Princip, die Seele aller Pflichten ist, im Sinne der christlichen Religion. Mit jenem Gebot der Liebe geht Christus über das blos äußerliche Verhaltem nach dem Gesetz hinaus. Dieses ist das blos pflichtmäßige. Es thut einer wohl, was das Gesetz von ihm fordert, was seine Pflicht ist, aber ungern, unlustig, faul und mit widerstrebendem Herzen. So ist sein Verhalten das moralische nur im engern Sinn: denn es ist die Liebe nicht darin oder ist daraus gewichen. Es ist das Wollen und Thun ein sich Bestimmen des Menschen, entweder durch den leblosen Gedanken der Pflicht und des Gesetzes, durch Reflexion auf Vortheil und Nachtheil, oder durch Furcht vor Strafe. Dieß ist der Geist als Judaismus in seinem Verhalten zum Gesetz. Er will und thut das Gute nicht weil er will, sondern weil er muß. Es kommt hieraus die bloße Gerechtigkeit der Werke, die Gerechtigkeit vor Menschen, nicht die, die vor Gott gilt. Röm. 1, 17. 3, 21. 25. 26. 10, 3. 2 Cor. 5, 21. Wenn hingegen der Mensch, was zu thun oder zu lassen nothwendig ist, solchermaßen thut oder unterläßt, daß sein freigefaßter Entschluß und seine That sonst mit der größten Bereitwilligkeit ausgeführt wird, ohne alles innere Widerstreben, mit reinem Wohlgefallen an dem Guten, so ist sein Verhalten erst das wahrhaft sittliche, und das Höchste für den Menschen ist eben dieß, daß er das ihm Nothwendige, die Pflicht, so nimmt, wie wenn dasselbe sein Wille, sein freier Wille selbst wäre, so daß das Nothwendige aufhört, ein ihm Fremdes zu seyn, kein Joch, keine Last mehr ist, sondern ein sanftes Joch, eine leichte Last, wie Christus sagt; so ist auch alle Furcht darin getilgt, denn Furcht ist nicht in der Liebe, und diese ist nun die Seele seiner Handlungen geworden. Paulus aber fasset alles, was zu einem wahrhaft sittlichen Leben gehört, zusammen, indem er Tit. 2, 12. sagt, wir sollen züchtig, gerecht und gottselig leben in dieser Welt.

Dritter Theil.

Pflichtenlehre.

Schon in der allgemeinen Einleitung ist gezeigt worden, daß, wenn die Pflicht sich selbst eintheilt, d. h. ihr Begriff selbst es ist, welcher auch seine Unterschiede setzt, nur das Object der Pflicht selbst der wahre Eintheilungsgrund seyn kann; nur so ist die Eintheilung die wahrhaft objective, in welcher auch z. B. die subjective der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Andere und gegen Gott sich aufhebt. Die Pflicht entwickelt sich demzufolge als eine solche gegen den Leib, die Seele und den Geist.

Erster Abschnitt.

Die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben.

Sie entwickelt sich in Bezug auf den Lebenstrieb, das Lebensmittel und des Lebens Fortpflanzung.

1. Der Lebenstrieb. Er hat zu seinem Gegenstand 1) das Leben selbst unmittelbar, 2) die Gesundheit oder das Leben mittelbar und 3) das Ende des Lebens oder den Tod.

A. Das Leben selbst unmittelbar. Für die Moral kann der Leib des Menschen und dessen leibliches Leben nicht an und für sich nur in Betracht kommen. In dieser Beziehung würde zwischen dem lebenden Menschen und dem lebenden Affen kein großer Unterschied seyn. Der Leib des Menschen kommt

hier überhaupt nicht in Betracht nach der Seite seines organischen Processes, sondern nur sofern er der psychische Organismus, das Aeußere eines Innern und jenes durch dieses ideell gesetzt und bestimmt ist. Mittelst dieser Dialectik ist er der Leib einer menschlichen Seele, welche in ihm sich frei bewegt, und mittelst der Seele ist auch der Leib und das leibliche Leben des Menschen vom Geist durchdrungen und hiedurch unter die Bestimmung der Pflicht gestellt. Auch äußerlich ist der Leib und das leibliche Leben an seiner Naturseite und Erscheinung vielfach eigenthümlich bestimmt. Als die Spitze des gesammten Naturlebens steht das menschliche Leben von seinem Anfang an unter mancherlei tellurischen, planetarischen Einflüssen. Es ist dieß die Naturbedingtheit des Geistes. Die kosmische Stellung der Erde macht sie den Wirkungen der Sonne, des Mondes zugänglich. Die klimatischen, polarischen, tropischen Differenzen, die Racenunterschiede, die Völkerstämme bestimmen das menschliche Leben vielfältig und eigenthümlich. (S. Rosenkranz Psychologie. Zweite Ausg. S. 14 ff.) Auch ehe noch die Pflicht an dasselbe herankommt, steht es bereits unter der Herrschaft des mächtigsten aller Triebe, welches der Lebenstrieb ist. Die Sorge für das Leben übernimmt der Lebenstrieb; so ist sie noch ein ganz Verdienstloses; ja darin hat der Mensch noch nichts voraus vor dem Thier. Ihm ist das Leben sein Höchstes und sein Alles; es lebt nur um zu leben; der Mensch hingegen lebt um der Pflicht willen, und in das Licht derselben stellt er zunächst und zuoberst sein Leben selbst und dessen Trieb. Sein Leben ist Gegenstand der Pflicht nicht um desselben selbst willen, sondern um höherer Zwecke willen; das Individuelle ist nur Bedingung des Personellen als des Substanziellen. Es hat daher auch der Lebenstrieb in dem Menschen eine ganz andere Bedeutung und Abzweckung, als im Thier. Er ist überhaupt das Princip der Bewegung, bestimmt, das Leben selbst in Bewegung zu erhalten, im Organismus das, was im Mechanismus z. B. einer

Uhr die Feder ist, daher auch der Ausdruck Triebfeder in moralischer Beziehung gebräuchlich ist. Ohne Trieb zum Leben ist kein Leben, sey es das thierische oder menschliche. Das Leben ist an sich Gefühl der Lust, auch bei äußerstem Elend. Das Leben ist süß an und für sich. An nichts Anderes fühlt daher der Mensch von Natur oder durch die Natur sich so sehr gekettet, als an das Leben, d. h. diesen Gedanken als Trieb hat der Schöpfer selbst in alles Leben hineingelegt. Dieß natürliche Festhalten am Leben, weil es zunächst Werk des Lebenstriebes ist, so ist es an und für sich weder moralisch noch unmoralisch. Die Natur fragt den Menschen nicht erst, ob er leben möchte oder nicht; von der Natur und dem Lebenstriebe aus versteht sich das von selbst. Aber der Mensch, indem er sich auch unterscheiden kann von dem Leben, das er hat, ist nicht das Leben selbst oder nur lebendiges Wesen. In ihm hat das Leben ein Verhältniß zur Vernunft und Freiheit; es ist das Leben der Persönlichkeit, und sie hat höhere Zwecke, als das Leben an und für sich. Für den Geist kann es daher bei seiner Naturbasis an und für sich nicht bleiben, sey diese nun entweder als Sinnlichkeit und Leiblichkeit, oder als *νοῦς*, als fleischliche Vernunft bestimmt. Das System der Triebe ist nur die substanzielle Basis, aber der Geist das wahre prius derselben. Für den vernünftigen, christlich gesinnten Menschen geht das Leben aus jener Sphäre der Natürlichkeit heraus, in der es schon durch den Lebenstrieb ist, und tritt in die des Moralischen dadurch, daß es nur als Mittel und Bedingung zu höheren Zwecken gewußt ist. Für ihn macht sich das Leben zu einem, wenngleich auch wesentlichen, Mittel, und darin liegt schon, daß es nicht mehr für ihn Zweck ist an und für sich. Das Ich also, wie es denkendes, wollendes ist, steht höher, als wie es nur das lebendige ist. Für den Menschen nun, wie er das persönliche Wesen ist, kann zunächst das Leben gleichgültig seyn, und da steht es unter dem richtigen moralischen Maaß; denn dieses ist es selbst als

Mittel nicht; es ist ein Mittel nicht so, wie Anderes, wie Essen und Trinken, worin beliebige Auswahl möglich ist, sondern es ist das bestimmte Mittel, worauf der Mensch ganz einfach schon durch den Lebenstrieb angewiesen ist. Es kann aber der Mensch leicht dahin kommen, daß ihm das Leben gleichgültig wird und er alle Sorge für dasselbe unterläßt, theils weil es ihm einförmig und langweilig ist, wie jenem Engländer, der sich das Leben nahm, weil er sich jeden Abend aus- und jeden Morgen wieder ankleiden mußte, theils weil er es als das Niedere an sich, den Leib als das Geringere und Geringfügige gegen den Geist betrachtet, wie Franciscus von Assisi, der seinen Leib den Bruder Esel nannte, dem er täglich sein Futter vorzusetzen habe. Diese Gleichgültigkeit kann aber leicht weiter gehen und zum Haß des Lebens werden, zum Lebensüberdruß, wohin anhaltende körperliche Leiden und sonstige Trübsale nicht selten führen. Aber der solches Denkende und Wollende ist selbst der Lebende und so ist er mit sich im Widerspruch, und was ist dieses Widerspruches Auflösung anders, als die Pflicht? In ihr erst ist der Mensch auch der Vernünftige und Freie; in ihr erst wird, was naturgemäß und blind die Forderung des Lebenstriebes ist, auch frei gewollt. Sich selbst das Leben zu verkümmern und zu verkürzen ist nur eine indirecte Weise, sich selbst das Leben zu nehmen, es sey so fein und subtil, als es wolle, und dagegen erhebt sich die Pflicht mit ihrem Verbot. Die allmähliche, wenngleich unabsichtliche und unvorsätzliche Zerstörung des Lebens vor der Zeit steht darin der schlauen, prämeditirten gleich. Es sind die Leidenschaften, welche so ruinirend auf das Leben wirken, die Unvorsichtigkeit, die Uebereilung, welche das Ende des Lebens langsam oder plötzlich herbeiführen. Es giebt solche schmerzersparende Mittel von sehr raffinirter Art, welche doch sicher zum Ziel führen und bei deren Anwendung Niemand sagen kann, es habe sich einer selbst umgebracht. Die Pflicht dagegen gebietet kategorisch: vermeide alles, was, sey es absichtlich oder unabsicht-

lich, dir am Leben schaden und früher oder später den Tod herbeiführen könnte, unterdrücke alle Gedanken, die deinem Leben ungünstig sind. Das Vernünftige und Christliche steht sonst niedriger in dir, als der Lebenstrieb, der nur auf das an sich Rechte und Vernünftige treibt; denn was lebt, begehrt zu leben; dieses Vernünftigen in dem Lebenstriebe soll der Mensch sich bewußt werden und in dieser Stimme der Natur die Stimme Gottes selbst vernehmen. So den Trieb selbst in die Sphäre der Freiheit erhebend ist der Mensch dann auch darauf bedacht, daß nicht nur der Trieb ungehemmt sich äußere, sondern auch das, worauf er treibt, sich behaupte. Durch den Trieb in Bewegung gesetzt erhebt sich der Wille, selbst unter Armuth und Noth, unter Schmerzen und Krankheiten für das Leben zu sorgen, sey es das eigene oder fremde. Im Lauf des Lebens bringt in der Regel der Lebenstrieb den Willen so sehr auf seine Seite, daß die Lebenslust selbst mit den Jahren eher zu- als abnimmt, und daß, indeß das Leben selbst allmählich schwindet und seinem sichern Ende um so viel näher kommt, die Lust zu leben wächst. Da bedarf es also keiner besondern Pflicht, den natürlichen Andeutungen des Lebenstriebes zu folgen; es geschieht, was die Pflicht gebeut, schon von selbst. Es kann so einerseits der Mensch unter der Herrschaft des Lebenstriebes stehen und ihm Vernunft und Freiheit unterwerfen und unterordnen, andererseits der Lebenstrieb selbst der vernünftige werden durch die Stellung desselben unter das Bewußtseyn und den Willen. In dem erstern Falle ist die beständige Todesfurcht, die beständige Sorge um Lebensbeschädigung und die Angst des Menschen Loos, wie es das der Thiere ist, die ein beständiges Leben in der Angst führen; so hat die Sorge um das Leben noch den Character der Brutalität, wie in dem andern Falle den der Humanität; der Lebenstrieb ist der durch den Willen beherrschte und gemäßigte, wie es dem Menschen geziemt, der, was das Thier nicht vermag, sich auch seines Lebens Ende schon in Gedanken ver-

gegenwärtigen kann. Sittlich bestimmt ist das Leben, wenn es nicht um seiner selbst willen, sondern um sittlicher Zwecke willen beabsichtigt ist und des Lebens große Bedeutung auch zur Pflichterfüllung gegen Andere und zur Ausrichtung des göttlichen Willens erkannt ist. Ueber das Leben und dessen Werth äußert sich die biblische Sittenlehre dahin, daß sie ihm einen bedingten Werth beilegt, die unbedingte Liebe zum Leben tadelt. Matth. 10, 39. Luc. 14, 26. Apostelgesch. 20, 24.

B. Die Gesundheit oder das Leben mittelbar. Des Lebens Hemmung ist die Krankheit; kann sich hingegen das Leben ungehemmt und ungestört regen und bewegen, so ist das die Gesundheit. Krankheit und Gesundheit bezieht sich aber auf das Leben nicht unmittelbar, sondern mittelbar oder vermittelst des Leibes. Das Leben, auf welches schon der Lebenstrieb geht, ist das Allgemeine in der Beziehung der Pflicht auf dasselbe, und so noch das Unbestimmte. Die Erscheinung des Lebens ist der Leib; der Leib ist nicht das Leben selbst, aber dessen physische Grundlage und individuelle Erscheinung, die nächste Aeußerung und Aeußerlichkeit des Lebens. Es kann der Mensch als der Denkende, Wollende, d. i. als das persönliche Wesen, das Leben und dessen Erscheinung, den Leib, von sich, als dem, der das Leben, den Leib hat oder dessen Leben und Leib es sey, wie ein Besitz und Eigenthum unterscheiden. Der Leib ist hier nicht genommen als Körper. Dieser ist an und für sich ein lebloser; z. B. ein Stück Gold, ein Stein ist wohl ein Körper, aber nicht ein Leib. Indem der Mensch seinem Leibe nach betrachtet wird, bleibt auch die Seele nicht aus dem Spiel. Sie ist der Reflex des Geistes in der Leiblichkeit. So ist der Mensch betrachtet als individuelles Wesen. Doch sein Leib wird auch zur Leiche und sinkt so zurück in die Körperlichkeit. Dieß ist das Loos alles Natürlichen oder Einzelnen in der Natur, daß alles Individuelle in ihr zum Leichnam wird, obgleich sie selbst, die Natur, als Begriff dem Geiste angehörend, kein Leichnam ist;

sie ist die lebendige, obgleich alles Einzelne in ihr sein Leben einbüßen muß. Der lebendige Leib nun, das Mittlere zwischen dem Körper und dem Geiste, ist ein System organischer Thätigkeiten. Es ist sich hier nicht bei der Vorstellung von Kräften aufzuhalten, welches auch die der bloßen Körper seyn können; das Thätige, wie es das Individuelle zu seyn vermag, ist ein Höheres gegen das Kräftige. Die menschliche Individualität ist ein System von Thätigkeiten der bewunderungswürdigsten Art, und dieß System ist selber ein System von Systemen, nämlich des Gehirnsystems, des Brustsystems und Eingeweidesystems; in ihnen und mittelst ihrer ist das Individuum das lebende, und die Einheit dieser drei Systeme ist der Leib; in ihm ist das menschliche Leben concret vorhanden. In der der Natur oder dem Begriff gemäßen Wirksamkeit aller Functionen jener drei Systeme ist, wenn sie einander nicht hemmen, hindern, sondern einander fördern, der lebendige Mensch auch der gesunde. Im weitern Sinne gehört aber zur Gesundheit auch noch die Ungetrübtheit des Seelenlebens durch leibliche Uebel und Plagen; im Zahnweh, Kopfweh kann der Mensch wohl im Ganzen gesund, frei von eigentlicher Krankheit, aber doch geplagt, gepeinigt aufs äußerste seyn. Der Mensch nun als der gesunde ist nicht auch zugleich der die Gesundheit fühlende; die volle Gesundheit ist nicht auch schon mit dem Gefühl der Gesundheit verknüpft; daher glaubt der Mensch oft gar keine Pflichten zu haben gegen seine Gesundheit, wie wenn sie die durch sich unverwüstliche wäre. Dieß Gefühl, welches ein Gefühl der Lust, der Lebenslust, ist, tritt um so mehr hervor in der Krankheit als Gefühl des Mangels der Gesundheit; das Gefühl der Gesundheit entsteht erst dann, wenn es zur Rückkehr aus der Krankheit in die Gesundheit kommt; die Reconvalescenz ist das eigentliche Gefühl der Gesundheit, nicht diese selbst. Aber es ist auch der Mensch oft selber als der Kranke doch seine Krankheit nicht Fühlende, wie in der Auszehrung; da ist die Krankheit nur um so

schwerer, indem dem Menschen da das Leben gleichsam unter seinen Händen abhanden kommt. Wie nun das Leben an und für sich auch schon durch den Lebenstrieb besorgt wird, so ist in Ansehung der Gesundheit derselbe Lebenstrieb auch der Erhaltungstrieb. Was lebt, begehrt zu leben. Der zwiefache, in seiner Wahrheit einfache Trieb übernimmt es zunächst für die Gesundheit zu sorgen und stellt des Menschen Einsicht und Klugheit in seine Dienste, was z. B. noch nicht möglich ist in kleinen Kindern, für deren Gesundheit und Lebenserhaltung nicht sie selbst, sondern die verständigen Eltern und Erzieher sorgen. Aber ist so die Sorge für die Gesundheit noch überwiegend das Werk des Triebes, so ist sie noch die natürliche, und geschieht, was geschehen muß, durch den Naturtrieb schon, so ist da kaum eine Stelle für die Pflicht, wie das auch der Apostel sagt, Ephes. 5, 29. Diese mechanische, bewußtlose Weise der Sorge für die Gesundheit ist noch nicht die moralische. Der Mensch ist auch als der Individuelle, Lebende, Sinnliche doch zugleich der Persönliche. In der Freiheit seines Willens vermag er sich auch so zu bestimmen und zu verhalten, daß diese seine Selbstbestimmung den natürlichen Lebensfunctionen gemäß oder zuwider ist, und so entsteht für ihn die Pflicht, für seine Gesundheit zu sorgen und den Andeutungen des natürlichen Selbsterhaltungstriebes eine moralische Beziehung und Wirksamkeit zu geben. Sein Leben selbst erhält der Mensch in positiver Weise dadurch, daß er sich bei guter Gesundheit erhält, negativ so, daß er Alles vermeidet, was der Gesundheit nachtheilig ist und in Krankheitsfällen auf Wiederherstellung derselben bedacht ist. Wie sich diese Pflicht im Einzelnen zu erweisen habe, gehört nicht in die Moral, welche nur durch allgemeine Bestimmungen das sittliche Leben auch in dieser Beziehung zu leiten hat. Sie hat an dieser Seite ein Verhältniß zur Arzneikunde als Pathologie und Diätetik, als Semiotik und Therapie, sowie ihrerseits diese Wissenschaften auch nicht ohne moralische Beziehungen sind. Außerdem

hat sich ein Jeder so viel Kenntniß des Schädlichen und seiner Gesundheit Zuträglichen zu erwerben, als zur Erhaltung der Gesundheit nöthig ist. Allgemeiner und höher sind Staaten nicht ohne Anstalten zur Gesundheitserhaltung ihrer Bürger; selbst die Türkei, die aus Aberglauben sonst dagegen war, hat jetzt dergleichen, z. B. Quarantaineanstalten. Die medicinische Policei sorgt für Leben und Gesundheit der Bürger, und solcher Anstalten sich zu bedienen ist förderlicher, als was der Einzelne thun kann, und dort findet auch Zwang statt, z. B. zur Impfung der Schutzblattern. Kommt aber so die Pflege der Gesundheit in die Sphäre der Pflicht, so steht sie auch da noch auf verschiedenen Stufen, auf denen sie ausgeübt werden kann. Von Vielen wird da noch das Leben selbst und das Wohlbefinden für das Höchste und als des Lebens Zweck selbst genommen; von Vielen auch der Lebensgenuß als das eigentliche Motiv der Gesundheitspflege betrachtet. Es ist da die Sorge für die Gesundheit nur das Werk der Klugheit und noch nichts Anderes, als Sorge für die nöthige Glückseligkeit. Zu diesem Zweck wird wohl auch Arbeit und Berufsthätigkeit als Würze und Abwechselung zum Lebensgenuß nöthig befunden. Da hat die Pflicht noch einen überwiegend auf das Sinnliche gehenden Inhalt und ist so noch nicht die rein moralische. Erst wenn es ein Anderes und Höheres ist, als das Leben und dessen Genuß, um dessentwillen die Gesundheit als ein edles Gut erscheint, dann kommt das Leben und dessen Wohlseyn in Betracht nach dem Werthe, den es hat für die Pflicht. Für diese kommt alles zunächst auf eine richtige Würdigung des Lebenswerthes überhaupt an. An dieser Seite steht dem einseitigen Urtheil, daß das Leben in seiner Thätigkeit ganz ohne Werth sey, das andere gegenüber, daß es über Alles zu schätzen sey. Die Ausgleichung dieser Urtheile ist die Ueberzeugung, daß das Leben seinen ganzen Werth hat lediglich um der sittlichen Wirksamkeit willen und in dieser Beziehung auch die Gesundheit ein Gut sey. Die sittliche Wirk-

samkeit ist aber eine solche eben so sehr für Andere, und ist so der Selbstliebe die Liebe Anderer gleichgesetzt, so ist die Sorge für die Gesundheit erst die rein moralische. Diese sittliche Seite der Pflicht als Sorge für die eigene Gesundheit ist nicht nur die um Anderer willen und um für sie zu leben und zu wirken, sondern dann auch eben so sehr die Sorge für die Gesundheit Anderer, wie dieß sich ausspricht in dem Wunsch: Gott erhalte dich gesund; da ist die Erhaltung der Gesundheit auf den höchsten Zweck wie auf das Princip des Lebens selbst bezogen. So an das Bewußtseyn Gottes geknüpft ist auch die leibliche Gesundheit als ein Gnadengeschenk Gottes, ohne welchen alle Sorge dafür nichts ist, eben so sehr als wie ein Werk des Menschen betrachtet, dem er im Dienste Gottes sich zu unterziehen hat. In dieses Licht christlicher Frömmigkeit gestellt haben Recht und Gerechtigkeit, Pflicht und Gesetz einen höheren Werth als das Leben mit seiner Gesundheit, und nur um jener willen kommt Werth und Bedeutung auch an diese. So ist das Leben und die Gesundheit, mittelst deren es erhalten wird, als ein von Gott uns anvertrautes Gut gewußt. Durch diesen Glauben erhält die Sorge für die Gesundheit einen wahrhaft sittlichen Character und einen solchen, in welchem alles Egoistische getilgt ist. Christen sollen nach Paulus sich wissen als Glieder Eines Leibes, dessen Haupt Jesus Christus, als Mitglieder der Kirche, welche sein Leib ist; an der Liebe, womit Jesus Christus in seiner erhöhten Menschheit seiner Gemeinde auf Erden zugethan ist, giebt der Apostel den Christen das Maaß der Pflicht, ihrer Gesundheit zu pflegen, ihr Fleisch nicht zu hassen, ob es das Ich oder Du ist. Ephes. 5, 29 ff. Des Leibes zu warten, doch so, daß nicht die sündliche Begierde erwache, ermahnt der Apostel. Röm. 13, 14. In dieser christlichen Sorge für die Gesundheit findet eben so wenig die Aengstlichkeit und Besorglichkeit für den Leib und dessen Pflege, als die Vernachlässigung desselben statt. Die Weichlichkeit und Verzärtelung des Leibes, die Angst und Furcht

vor jedem schädlichen Einfluß auf die Gesundheit ist dem Christen eben so fremd, als die Gleichgültigkeit dagegen. Die christliche Sorge für die Gesundheit ist eine durchaus freie. Ebendeshalb ist davon auch der Wunsch des Todes ausgeschlossen. Dieser Wunsch hat wohl seine Veranlassungen in Aeußerlichkeiten und Natürlichkeiten, auch wohl in großer Religion des Gemüths, wie bei dem Apostel; aber im Licht des Christenthums ist er verwerflich, wie ihn Paulus auch ausdrücklich an ihm selbst verwirft, indem er einerseits sich wohl diesen Wunsch erlaubt und gesteht, aber auch hinzufügt: es ist besser, im Fleisch bleiben um euretwillen. Phil. 1, 23 ff. Hiob 3, 3 ff. Andererseits aber ist die Pflicht der Sorge für die Gesundheit keinesweges die unbeschränkte und unbedingte. Das hier die Pflicht Begränzende kann aber selber nur eine Pflicht seyn; so die Begränzung der Selbstpflicht durch eine Nächstenpflicht, wie die Aufopferung einer Mutter für ihre Kinder aus Liebe. Der Bürger beschädigt sich an seinem Leibe, an seiner Gesundheit, indem er zur Rettung seiner Mitbürger z. B. bei einer Feuersbrunst thätig ist. Die Sorge für Leben und Gesundheit tritt ganz zurück bei dem gewissenhaften Arzt; er kann sich bei der Pest von den Angesteckten nicht zurückziehen. Der Soldat, der Officier sieht bei der Vertheidigung des Vaterlandes seine Gesundheit, sein Leben nicht an. — Eine reichhaltige Beziehung auf das Leben und dessen Wohlseyn hat die Pflicht in der Abwehrung der Uebel, welche Gefahren bringen, und sie führt sich fast ganz darauf zurück. Der Mensch ist in jedem Augenblick umgeben von einer Menge feindseliger Einwirkungen auf ihn, sowohl von Seiten der Naturmacht als des menschlichen Thuns, und gegen sie hat er zu reagiren mit aller Kraft der Natur und Kunst; aber auch diese Reaction ist als sein Werk unter die Leitung der Pflicht gestellt. Unter diesen Gesichtspunct treten vorzüglich Nahrung, Kleidung, Wohnung. Sie sind Bedürfnisse ursprünglich zur Erhaltung und Beschützung des Lebens und der Gesundheit. Schon die

Auswahl der Speisen richtet sich danach, wie sie der Gesundheit zuträglich sind; worin die Natur das Thier sicher leitet, so daß es nicht nur auf bestimmte Speisen angewiesen ist, sondern auch alle ihm schädliche vermeidet; der Mensch muß es lernen, oft mit schweren Erfahrungen, Gifte zu unterscheiden, der Branntweinpest zu entfliehen u. s. w. Der Selbsterhaltungstrieb ist auch von dieser Seite in natürlicher und künstlicher Weise mächtig und thätig gewesen von jeher, und hat den Menschen zur Entdeckung der zweckmäßigsten Schutz= und Arzneimittel angespornt. Auch in Ansehung der Bekleidung bleibt das Thier rein im Gewahrsam der Natur und an sie gefesselt. Die Natur hat das Thier verwahrt durch den Pelz gegen die Kälte am Nordpol. Der große Vorzug des Menschen vor dem Thier ist, daß er die Wahl und Zubereitung seiner Bekleidung als eines Schutzmittels seines Lebens und seiner Gesundheit sich selbst verdankt und das natürlich Gegebene in das Gebiet der mechanischen und höhern Kunst hinüberführt. Das Zweckmäßige ist auch hier das Vernünftige und Beides das Pflichtmäßige. Der Anzug hat mehr als eine sittliche Beziehung, z. B. auf den Unterschied der Geschlechter, die Schamhaftigkeit, den Putz und die Gesundheit. Reinlichkeit im Anzug, deren Gegentheil der Ekel erregende Schmutz ist, kann Niemandem erlassen werden. Blumenbach sagt: wenn der Wilde die ersten Bedürfnisse des Lebens, der Nahrung besorgt hat, was ist das Zweite? Nicht die Kleidung, sondern der Putz und Schmuck. Hiemit tritt der Wilde schon weit über das Thier hinaus; der Sinn für das Schöne ist kein thierisches, sondern rein menschliches Gefühl. An die Stelle des Naturinstincts tritt schon die Sitte. Nicht weniger ist die Wohnung ursprünglich ein Schutzmittel gegen die Macht der Elemente, gegen Kälte und Hitze. Der Vogel baut sich sein Nest, die Biene ihre Zelle, der Biber treibt's mit seinem Instinct fast künstlerisch. Aber was ist dieß alles in seiner Einförmigkeit gegen die unendliche Gewandtheit des Menschen, womit er sich be=

queme, zweckmäßige, großartige Wohnungen, Palläste, Opernhäuser, Kirchen bauet? Er nimmt wohl auch die Erzeugnisse der Natur, aber was macht er daraus durch seinen Geist? Die Pflicht fängt an, wo das natürliche Material die menschliche Zubereitung findet. Die nächste Pflicht ist hier, sich die Nahrung, Kleidung, Wohnung so zu wählen, wie sie der Gesundheit am zuträglichsten ist. Es ist dann weiter darin Rücksicht zu nehmen auf das Klima, das Lebensalter, den Stand, die Bildung; danach geschieht die Wahl des Stoffes und Materials zur Nahrung, Kleidung, Wohnung; sodann die Lebensart, die Bauart, die Wahl, der Schnitt, die Farbe der Kleidungen. Die Art der Bekleidung ist Ausdruck der Verschiedenheit des Geschlechts, des Standes und Amtes, und in dem allen des sittlichen Characters. Die Uniform der Soldaten ist Ausdruck dessen, daß sie zu ihrer Bestimmung alle für Einen Mann zu stehen haben. In Bezug auf die Verhüllung nicht blos einzelner Glieder, sondern des ganzen Körpers durch lang herabfließende Gewänder, hat Daub die feine Bemerkung gemacht, es habe dieß noch eine Beziehung oder könne sie haben auf den ernsten Character in der Bestimmung, die das Individuum im geselligen Leben hat; der Richter z. B. hörend, verhörend, verurtheilend, hat oder hatte eine diesem Geschäft angemessene Kleidung, durch welche das Individuum als solches sich gleichsam entzieht und nur die Person hervortritt. Ebenso und noch mehr beim geistlichen Amt; der Geistliche im Amt steht da als Pfarrer, nicht als dieser und jener. (Syst. d. theol. Mor. II. S. 139.) Es ist nicht pflichtwidrig, feine, kostbare Speisen, Leckerbissen, Vogelnester aus Indien zu genießen, anständig und würdig, selbst mit Aufwand von Kunst, geschmackvoll zu wohnen, sich edel zu kleiden, wenn es die Mittel erlauben, der Stand fordert. Nur unmoralisch ist, der Sclav solcher Bedürfnisse zu seyn, wie es der Gourmand, der leidenschaftliche Tabakschnupfer oder Raucher ist. Es gilt in diesen Beziehungen auch die Mode, deren Abwechselungen und

Eigensinnigkeiten im socialen Leben sind, was die Launen einzelner Menschen; der allgemeinen Laune und Mode ist sich zu fügen, als einem an sich Gleichgültigen, weil es in diesen Dingen nicht der Mühe werth ist, sich auszuzeichnen, sondern am klügsten, darin wie Andere zu verfahren. Die Mode hat ihre Thorheiten, und es ist eben so sehr Thorheit, sich ihr zu versagen und zu widersetzen, als die eben erfundene sogleich mitzumachen; für etwas Großes und Wichtiges erklärt sie der sie sogleich und in der auffallendsten Weise Mitmachende eben so sehr, als der sich ihr Entziehende und Widersetzende. So die Quäker, welche sich durch Gleichförmigkeit des Schnitts und der Farbe ihrer Bekleidung dem Wechsel der Mode entziehen und als Secte dieß sogar mit der christlichen Religion in Verbindung bringen. Das Richtige, Sittliche ist, weder der Erste, noch der Letzte in der Mode zu seyn. Der Hauptgesichtspunct ist, daß sie der Gesundheit nicht schädlich sey, dem Anstand, den sittlichen Beziehungen, wie der Schamhaftigkeit, nicht Eintrag thue, nicht einen unnützen und unverhältnißmäßigen Aufwand erfordere. Es ist schon Mancher ein Opfer der Mode geworden, nicht nur in Ansehung seines Vermögens, sondern auch der Gesundheit, ja selbst des Lebens. Kant stellt unrichtig die Mode nur unter den Gesichtspunct der Thorheit und Eitelkeit. Doch wenn nun auch in Bezug auf Leben und Gesundheit Alles bestens besorgt, die Pflicht erfüllt ist, es erfolgt doch zuletzt die große Katastrophe, wo Alles zu Ende ist.

C. Der Tod. Er ist seiner Natur nach der natürliche und der unnatürliche. In beiden Beziehungen ist er hier zu betrachten.

Der natürliche Tod ist dieser Widerspruch zwischen dem Lebenstriebe und der daraus sich im Bewußtseyn erzeugenden Lebenslust einerseits und dem unvermeidlichen Ende des Lebens andrerseits — ein Widerspruch, den nur die Religion lösen kann. Im Alten Bunde noch zieht sich der Lebenstrieb und die Lebenslust selbst in die Religion hinein: auf daß du lange lebest

auf Erden, ist da noch als der Preis der Gottesfurcht betrachtet; doch ist es da auch von mehr, als Einem gesagt: er starb alt und lebenssatt. Christus ist auch in dieser Beziehung der Wendepunct der Geschichte und Religion. Er hat in die kurze Zeit seines Lebens eine Ewigkeit zusammengedrängt, und wer an ihn als den Sohn glaubt, der hat mitten in diesem Leben das ewige. Seitdem kommt es weniger auf die lange Lebensdauer als darauf an, daß der Zweck des Lebens erfüllt werde. Auch in Bezug auf die Lebensdauer ist es gesagt: des Menschen Leben stehet in Gottes Hand. Ob aber kurz oder lang, so ist das Lebensende oder der Tod das Gewisseste und Unausbleiblichste von allem, was der Mensch erleben kann. Er ist jene große Wahrheit, welche noch Keiner, mochte er an Gott und Ewigkeit zweifeln, zu bezweifeln oder zu leugnen gewagt hat. Das Bewußtseyn unserer Vergänglichkeit enthält in sich wesentlich das Bewußtseyn des Unvergänglichen, das Bewußtseyn Gottes, und ist somit voll großer, sittlicher Beziehungen. Der Tod an sich ist nur des Lebens Ende; das Wichtigere ist das Sterben, welches noch, wie die Krankheit, mitten ins Leben hineinfällt, ja mit diesem, als einem in sich endlichen, identisch ist; denn nur als der Lebende stirbt der Mensch. Von seinem Anfange und Entstehen an hat alles, was lebt, schon die Anweisung und Anwartschaft auf sein sicheres Ende. Im Widerspruch mit dem Lebenstriebe und der Lebenslust ist das menschliche Leben von seinem Anfang an ein Hinstreben, ein Ringen und Eilen zu seinem Tode, das endliche Leben selbst gleichsam die Sehnsucht, daß es zu seinem Ende komme. Es ist so sehr ein Leiden, als ein Thun, das Leiden somit ein von allem endlichen Leben schon als solchem Unzertrennliches. Des Thuns und Leidens Ende aber ist der Tod. Alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst fallen in sein Leben hinein, keine davon in seinen Tod. Selbst die christliche Ergebung, der Muth und die Gelassenheit, womit einer stirbt, sein für Andere erbauliches Ende sind Pflichten des Le-

benden, des Sterbenden, nicht des Todten. Selbst die Pflicht, über das Grab hinaus lehrreich zu seyn und zu wirken, im Andenken der Welt ehrenwerth zu bleiben, ist die Pflicht nur des Lebenden. Gegen den Todten haben allein die Lebenden noch Pflichten; sie sind Pflichten der Anderen gegen ihn, der gestorben ist, gegen sich selbst, und unmittelbar auch gegen alle noch Lebenden. Es ist ihre Pflicht, den Todten zu beerdigen, ein Act, der schon in der Volkssprache als die letzte Ehre bezeichnet ist, und mit mehr oder weniger Feierlichkeit vollzogen wird. Schon die Griechen hatten in dieser Beziehung ein feines Gefühl, dem es widerstrebte und unwürdig und schimpflich schien, den Todten auf freiem Felde den Thieren preiszugeben, was Sophokles in der Antigone so meisterhaft benutzt hat. Indem doch der Leichnam die Hülle des unsterblichen Geistes war und nicht der eines Thieres, ist die förmliche Beerdigung, auch abgesehen von der subjectiven Liebe der Hinterbliebenen gegen den Todten, die ganz objective Pflicht der Ehrfurcht vor der Vernunft und Freiheit des Geistes, dessen Werkzeug er im Leben war. Dieß Pflichtgefühl zeigt sich auch in der Anlegung und Verschönerung eigener Kirchhöfe, in welcher Hinsicht man früher und an manchen Orten noch jetzt die schuldige Rücksicht auf eine würdige Bestattung aufs gräulichste vernachlässigte. Ein Kirchhof, wie der des Père la Chaise zu Paris, macht den würdigen Eindruck eines wahrhaften Friedhofs und Ruheorts für die Abgeschiedenen, einen anderen, als die Barbarei in manchen Städten und Dörfern, wo es den Kühen, Schafen und Schweinen gestattet ist, sich dort herumzutreiben und die Erde aufzuwühlen. Eine Pflicht der Lebenden gegen sich selbst war der Fortschritt, die Todten nicht mehr in den Kirchen selbst zu begraben, wo die Verwesung die Luft verpestete und der Gesundheit nachtheilig war. Der Lebenden unzweifelhafte Pflicht ist insonderheit, sich des wirklichen Todes vor dem Begräbniß zu versichern, einen Menschen nicht lebendig zu begraben. In England gab es vor einigen Jahren eine Bande

von Räubern, welche des Nachts die Leichen ausgruben, um sie an die Anatomie zu verkaufen, sie hießen die Auferstehungsmänner (Resurrectionsmen); in neuern Zeiten gab es sogar solche, welche lebendige Kinder und Erwachsene stahlen und umbrachten, um sie an die Anatomie zu verkaufen (Burkisten). Da ist der Eifer der Wissenschaft eben so schändlich, wie der ihrer Handlanger.

Andererseits der unnatürliche Tod. Er kann zunächst durch ein Unglück an den Menschen kommen, so ist er der unverschuldete, oder in Folge eines Verbrechens, und auf dem Wege des Gesetzes, so ist er die Todesstrafe, oder der im freien Entschluß sich selbst zugezogene, so ist er der durch Selbstmord erfolgte.

a. Unverschuldet und unfreiwillig kann der unnatürliche Tod einen Menschen treffen, theils auf dem Wege der willenlosen Natur, theils auch ohne, theils durch den Willen Anderer. Wo der Tod eines Menschen auf eine so unfreiwillige als unnatürliche Weise erfolgt, da kann weder er selbst, noch ein Anderer als Urheber desselben, der Tod selbst nicht als eine That, sondern als eine Begebenheit, nur als ein Unfall und Unglück, nur als ein Misgeschick, nicht als eine Missethat angesehen werden. Es steht sich in dieser Hinsicht ganz gleich, ob einer vom Blitz getroffen, von einem tollen Hunde gebissen wird, oder vom hohen Baugerüste herabfallend stirbt, oder in der Fieberhitze aus dem Fenster springt und sich tödtet. Man wird das nicht wohl einen Selbstmord oder eine Ermordung nennen, woran der menschliche Wille keinen Antheil hat. Die deutsche Sprache macht den genauesten Unterschied zwischen tödten und morden; obgleich das letztere immer auch jenes ist, so ist doch tödten und getödtet werden nicht auch morden und gemordet werden; es hat dieß die bestimmteste Beziehung auf die Absicht und den Willen. Es ist ein großer Unterschied, ob einem Menschen das Leben genommen wird, sey es durch die Macht der Natur und was man einen un=

glücklichen Zufall nennt, oder ob er es sich selbst nimmt. Bringt selbst einer im Wahnsinn sich selber um, so ist die Ursache als eine ihm fremde, feindliche Macht anzusehen. Wird einer etwa auf der Jagd unversehens und unabsichtlich erschossen, so ist der Fall oder die Tödtung wohl eine That des Andern, aber nicht ein Mord. Auf der einen, wie auf der andern Seite muß der That, um eine Missethat zu seyn, der freie Entschluß und diesem die freie Ueberlegung vorhergehen. Die Fälle sind allerdings oft sehr complicirt. Der Wilddieb, der auf der That erschossen wird, zog sich den Tod in so fern selber zu, als er die auf seine That gesetzte Strafe wissen mußte; er wollte sich nicht ermorden, er wurde auch nicht ermordet, obwohl getödtet; dem Wissen des Gesetzes stand gegenüber nur die Ausführung, und es kommt dabei nur darauf an, ob einer das Recht und den Beruf dazu hat. Noch schwieriger wird die Beurtheilung in Ansehung des Krieges und der Nothwehr. Viel ist schon über die Pflichtwidrigkeit und Pflichtmäßigkeit des Krieges gesagt und geschrieben worden. Was die Beurtheilung so verwickelt macht, ist, daß er einerseits in einzelnen Fällen als unvermeidlich und nothwendig, in allen aber zugleich als ein Unglück anzuerkennen ist. Nun ist allerdings leicht gesagt, das Unglück der Völker, welches der Krieg ist, muß vermieden werden, wenn er doch aus höhern Rücksichten als unvermeidlich betrachtet wird. Hält man sich streng an das Gebot: du sollst nicht tödten, wie es einzelne christliche Secten thun, welche deshalb sich auch alle Theilnahme am Krieg verbieten, so ist allerdings der Krieg unmöglich. Daß solch ein Grundsatz aber eine bloße Abstraction und nicht die Intention des Gesetzes seyn kann, erhellet leicht, wenn man nur auf die Ursachen zurückgeht, aus denen Kriege zu entstehen pflegen. Ein Land wird vom Feinde angefallen und überzogen, das Volk erhebt sich dagegen, so ist das der Vertheidigungskrieg. Ein Volk sucht seine verletzte Ehre wiederherzustellen, so entsteht der Angriffskrieg. Ist sich zu vertheidigen oder seine Ehre zu

retten, unbedingt pflichtwidrig? Für den Einzelnen wohl in einzelnen Fällen; nicht so für das Allgemeine, welches der Staat ist. In Bezug auf jenen und auf einen Weltzustand, der geschichtlich noch nicht war und auch jetzt noch nicht ist, hat Christus geboten Matth. 5, 39 ff.: Ich sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern so dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar; und so Jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel. Was Jemand in der alles versöhnenden und gewinnenden Liebe und Friedfertigkeit thut und thun s o l l, ist ein anderes, als was er nach dem strengen Recht thun k a n n und darf. Röm. 12, 18. 19. Um sich zum höchsten Standpunct zu erheben, muß die Welt noch erst viele andere übersteigen, und ist jenes der christliche, so sind diese darum noch nicht unchristlich. Es ist wahr, Ursachen des Krieges giebt es, die es auf den ersten Blick zweifelhaft lassen, ob er nicht ungerecht sey. Heutiges Tages z. B. ist es der Fall, daß mehrere der größten Staaten, um der unregelmäßigen Blutbewegung im Volk eine Entladung seiner sonst gegen sich selbst gerichteten und zum Bürgerkrieg gemisbrauchten Kräfte zu bereiten, zum Kriege nach außen schreiten. Frankreich führt einen solchen in Algerien, Großbritannien in Indien, Rußland im Kaukasus. Solche Kriege an den Extremitäten der Welt befreien zugleich Europa von der Geißel des Krieges und haben in allgemeiner geschichtlicher Betrachtung große missionarische Zwecke, nämlich Civilisation und Christenthum in die entfernten Welttheile hin zu verbreiten. Wieviel verdankt nicht das Christenthum, was seine Verbreitung in der Welt betrifft, der dialectischen Völkerbewegung, welche der Krieg ist, auch abgesehen davon, daß er die große Bestimmung hat, die Endlichkeit aller Dinge zu offenbaren und die Welt zu großer Frömmigkeit aufzuregen und ihr zur Erkenntniß des Einen, was noth ist, zu verhelfen. Moralisch verwerflich sind allein die Kriege, die aus persönlichem Haß der Fürsten, ihrer Ei-

fersucht, Ehrgeizigkeit und den nichtswürdigsten Ursachen entstehen, dergleichen z. B. der Kartoffelkrieg der sächsischen Herzöge war zur Zeit der Reformation, von dem Luther sagte: sie streiten sich wie zwei besoffene Bauern in der Schenke um ein zerbrochenes Glas. Dergleichen Privathändel könnten die Fürsten, wenn es kein besseres Mittel gäbe, weit eher durch einen Zweikampf ausmachen, ohne die Völker mit Geld und Blut in Unkosten zu setzen, wie Franz II. von Frankreich es versuchte. Nicht zu rechtfertigen ist es auch, wenn ein Staat aus bloßer Geldspeculation einen Theil seiner Unterthanen in fremde Kriegsdienste giebt, was Zwingli schon sehr treffend einen Handel mit Menschenfleisch nannte. Noch verwerflicher sind die bloßen Eroberungskriege, deren mehrere Napoleon, ohne irgend einer großen Idee zu dienen, geführt hat. Am abscheulichsten und unsittlichsten endlich sind die Bürgerkriege, in denen sich ein Volk, in der wahnsinnigen Wuth gegen sich, selbst zerfleischt. Steht hingegen im Kriege ein Volk dem andern gegenüber, so ist das Recht auf der einen, das Unrecht auf der andern Seite. Wird nicht, wie jetzt oft mit großer Weisheit geschieht, die streitige Sache einer dritten Macht zur Entscheidung anvertraut, so soll die Gewalt entscheiden — ein allerdings zu solchem Zweck sehr unverhältnißmäßiges Mittel. Könnten nicht die großen Mächte von Europa, um ihre Streitigkeiten in ein sittlicheres Element zu erheben, in gegenseitiger Uebereinkunft einen Gerichtshof etabliren, dessen Entscheidungen sie sich alle unbedingt gefallen ließen? Schon Kant hat den philanthropischen Gedanken von einem ewigen Frieden durch einen Staatenbund aufgestellt, der, als von jedem einzelnen Staat anerkannt, die Macht seyn würde, alle Streitigkeiten zu schlichten und den Krieg unmöglich zu machen. Vorausgesetzt nun die Unvermeidlichkeit und Gerechtigkeit eines Krieges, so ist, daß Menschen darin oft zu Tausenden an ihrer Gesundheit beschädigt, verstümmelt werden und umkommen, wohl ein Unglück, aber keine Unthat zu nennen. Ist eine moralische Verantwortlichkeit dabei, so ist sie

auf Seiten derer, welche über Krieg und Frieden zu beschließen haben; des Soldaten Pflicht ist der Gehorsam. Wenn es christlich wäre, den Soldaten anzurathen, davon zu laufen, wie Tertullianus diesen Rath den christlichen Soldaten im Heer des Kaisers giebt, so würde ein Reich nicht lange bestehen. Die Desertion wird vielmehr mit Recht als die äußerste Pflichtverletzung bestraft. Der oben schon angeführte Grundsatz der Quäker und Mennoniten ist nur die Erklärung, daß sie den Staat überhaupt nicht anerkennen, der ihnen doch Schutz und Duldung gewährt. Es ist überhaupt nicht Zweck des Krieges, daß Menschen einander umbringen; des Krieges Zweck ist der Friede und jener nur das unheilvolle Mittel zu diesem Zweck. Es bleiben nicht alle Krieger auf dem Platz, sondern nur mehr oder weniger und diese erleiden als die Einzelnen ein unverschuldet Unglück; nur der Gefahr setzen sich alle aus, und sie setzen da ihr Leben an ihre Pflicht, welche der Gehorsam ist. Ist, daß Viele sich der Gefahr aussetzen oder vom Feinde getödtet werden, gegen das Gebot: du sollst nicht tödten, weder dich noch Andere? Es kommt durch die Gerechtigkeit des Krieges und des Soldaten Beruf an jene unbedingte Pflicht eine Bedingung, welche die Erlaubniß ist. Durch diese moralischen Beziehungen mildert sich überhaupt das Unglück, welches den Einzelnen trifft. Der Krieg beruht nicht auf persönlicher Feindschaft, die Einen gegen den Andern zum Todtschlag bewegt. Der Krieg ist in Schlachten und Treffen das ganz abstracte, unbestimmte Verhalten von Massen gegen einander. Die ruhige Reflexion, die Kaltblütigkeit der Heerführer hat darin ihren Grund. Der Ausdruck dieser Leidenschaftlosigkeit ist die Anwendung des Schießpulvers, der Kanonen u. s. w., wodurch das persönliche Tödten in ein ganz unbestimmtes und allgemeines verwandelt ist. Gegen die Barbarei des Mittelalters, in welchem der Krieg der Massen eigentlich nur ein Duell, nur der persönliche Angriff des Einen auf den Andern war, ist daher die Erfindung jener Kriegsmittel ein wahrer Fortschritt,

nur darin unheilvoller, daß mehr Menschen auf einmal weggerafft werden. Er ist durch den Einfluß des Christenthums dahin gebracht worden, daß das Tödten des Einzelnen nicht Zweck des Krieges ist. Der Einzelne, ob er lebe oder umkomme, kann dem Kriege keinen Ausschlag geben. Den wehrlosen Krieger, den verwundeten oder gefangenen noch umzubringen, ihm keinen Pardon zu geben, erlauben sich nur barbarische Völker, wie die Türken, welche mit Ohren- und Kopfabschneiden sehr geschäftig sind. Dergleichen läßt man in der Christenheit nicht ohne Abscheu geschehen; da kommt es vielmehr zur möglichsten Pflege der Verwundeten, zur Auswechselung der Gefangenen u. s. f. Ueber den Krieg vergl. Hegel Rechtsphilosophie, S. 417, und Schleiermacher die christl. Sitte, S. 275 ff. Ist der Krieg gerecht, so ist er nichts anderes als die Nothwehr, und diese ist ebenso im Verhältniß des Einzelnen zu den Einzelnen, was der Krieg ist im Verhältniß der Völker zu einander. In der Nothwehr ist es auf das Leben des Einen abgesehen und darum kann das Leben des Andern darüber das Opfer werden. Dem Wilddieb, der dem Leben eines Thieres und nur dem materiellen Eigenthum nachstellt, sein menschliches Leben zu nehmen und ihn zu erschießen, ist barbarisch und unchristlich. In der Nothwehr treffen zwei auf einander, nur mit dem Unterschied, daß die Schuld stets auf der Seite des Angreifenden und der Zustand des Angegriffenen nur als ein Unglück, das ihm bereitet wird, anzusehen ist. Jener verwandelt die Friedenszeit in die Unruhe des Krieges und erschüttert überhaupt den Frieden des Volkes und dessen Rechtszustand, indem er sich die Rache nimmt oder zu eigennützigen Zwecken sich am Leben des Andern vergreift. Bleibt man nun bei dem Buchstaben der obigen Aussprüche Christi stehen, wie die genannten Secten, so ist und bleibt auch Nothwehr wie alle Wehr schlechterdings verboten. Man muß dann aber auch weitergehen und die Rechtszustände der Völker ändern und die bürgerlichen Gerichte abschaffen. Diese bestrafen den An-

greifenden nicht nur, sondern sprechen den Angegriffenen auch frei, wenn er jenen erlegt hat, vorausgesetzt, daß an der Absicht von jenem kein Zweifel war, und dieser zur Tödtung nur als dem letzten, rettenden Mittel schritt. Sollte einer von beiden fallen, so war schon das Vorhaben, die Absicht der That und Ausführung gleich zu achten, und der Angegriffene zugleich an dem Andern Vollzieher des Gesetzes: du sollst nicht tödten; es fällt die Macht des Gesetzes als Strafe auf das Haupt des Schuldigen und in die Hand des Angegriffenen, da die geordnete Justiz aufzurufen nicht Zeit, sondern periculum in mora war. Dieß ist auch daraus zu ersehen, daß, wenn der Angegriffene fällt, dieß für ihn nur ein Unglück, keine Schuld ist, hingegegen in diesem Fall der Angreifende vom Gericht verfolgt und bestraft wird.

Ueberhaupt ist es das höchste Interesse der Gesellschaft und ihrer Gesetzgebung, den Todtschlag zu verhüten, und wo er geschehen ist, zu bestrafen. Das Leben ist da nicht das des willenlosen, sondern des persönlichen Wesens, und in diesem Fall wenigstens eines solchen, das des Willens fähig ist. Gleich schändlich ist es daher, ob Einer den Andern todtschlägt, oder ob die gott- und gewissenlose Mutter sich die Frucht abtreibt oder das ebengeborene Kind tödtet. Das Leben, hier in seinem Keim erstickt, ist das menschliche, nicht das thierische, in Ansehung dessen keine Pflicht stattfindet in Absicht auf dessen Leben, als höchstens die, es nicht zu quälen, zu martern. Das Thier kann der Mensch gebrauchen als Mittel zu seinen Zwecken, der Thätigkeit und des Genusses, und es zu solchem Zweck auch unbedenklich tödten. Jeder Todtschlag, wenn er nicht die Folge entschiedener Unwissenheit oder rasender Leidenschaft ist, hat den Character des vorsätzlichen, und auf dem Vorsatz wird der Thäter, als mit ihm identisch festgehalten in der Verurtheilung. Der schlechten Absicht steht sogar in dieser Beziehung die gute gleich, z. B. die Ermordung des Scheusals Marat durch Charlotte Cor-

day in der französischen Revolution. Die beabsichtigte Ermordung Napoleons durch schwärmerisch gesinnte deutsche Jünglinge, die wirkliche Ermordung Kotzebues ist und bleibt eine Schandthat. An das Leben des Andern hat Niemand ein Recht; es ist mit seiner Persönlichkeit so verflochten, daß jeder Angriff auf jenes zugleich ein solcher auf diese ist. Der Todtschlag ist der wildeste Widerspruch eines Menschen mit sich selbst; denn der Andere ist ein Ich, wie Du, und sich selbst hat jeder in dem Andern sich gegenüber; daher auch der Mörder des Andern immer zugleich ein Selbstmörder ist, wie ihm durch das Gesetz, das ihn verurtheilt, nachgewiesen wird. Aber eben so sehr hat jeder sich dem Andern gegenüber in scharfbegränzter Individualität, so daß es keinen Fall geben kann, in welchem einer, wie in der Sclaverei, das Eigenthum des Andern wäre, worüber er schalten und walten könnte. Es sagt einer wohl mit Recht: dieß ist mein Bruder, mein Sohn; doch haben Brüder an einander, Eltern an ihren Kindern kein Eigenthum, womit sie machen könnten, was sie wollten. Der Fürst nennt wohl das Volk sein Volk, aber damit ist es noch nicht sein Eigenthum, wiewohl in einem amtlichen Actenstücke einmal von der Königlich Preußischen Nation die Rede war. Die Wahrheit ist, daß im Staatsleben das Volk dem Regenten, im Familienleben ein Glied dem andern, im socialen Leben überhaupt Einer dem Andern durch Gott anvertraut ist. Weil es so ist, so geschieht es nun auch, daß jeder sich und sein Leben stillschweigend und sorglos dem Andern anvertraut, so wie er mit ihm in Berührung kommt. Könnte das Mistrauen, der Verdacht entstehen, es werde einer die Hand an den Andern legen, wie würde solche Voraussetzung alle geselligen Verhältnisse vergiften und alle Ruhe und Heiterkeit aus dem menschlichen Leben verscheuchen. Wenn ein Mensch den andern, der Bruder gar den Bruder, der Vater den Sohn erschlägt, ein Königsmord auch nur versucht wird, so geht der gerechte Schrei des Entsetzens durch das ganze Volk. Dem Vatermord, als

dem äußersten der Verbrechen an dieser Seite steht in den Gesetzen der Königsmord gleich, indem der Landesherr als Vater des Vaterlandes betrachtet ist. Die negative Pflicht, den Andern nicht um sein Leben zu bringen, das Verbot bezieht sich zugleich auf Alles, was das Leben gefährden, beschädigen, verkürzen, der Gesundheit nachtheilig werden kann. Die schändliche Sitte, um des Gesanges willen Menschen zu castriren, wie es in Italien häufig geschieht und in Rom selbst für den Dienst der päpstlichen Kapelle, ist nicht nur eine lebensgefährliche, sondern auch entwürdigende Verstümmelung. Ein Unglück und Unrecht zugleich erleiden selbst die schuldigen Soldaten in allen qualificirten Strafen, dergleichen die Stockschläge und Spießruthen sind, welche, sogar in dem christlichen England noch beibehalten, als ein Rest der Barbarei verabscheuungswürdig sind. Der Misbrauch mit Schießgewehren, mit Giften, mit lebensgefährlichen Heilmitteln, das Besuchen von Häusern der Prostitution, das Dingen von Ammen, wenn sie ihre eigenen Kinder dann ohne weiteres Preis geben, hat manchen Menschen schon das Leben gekostet. Am häufigsten aber haben Kummer und Gram, von dem Einen dem Andern verursacht, diesen Erfolg gehabt, daß ein Leben vor der Zeit endete. Der Haß überhaupt ist von dieser Natur, daß ihm eigentlich das Daseyn des Andern zum Aerger und Verdruß gereicht; er will, der Andere möchte gar nicht seyn und leben, und wo die Gemüthsstimmung ist, wie leicht geht daraus nicht auch die That hervor. Daher ist mit aller negativen Pflicht, allen Verboten, wie auch mit allen Strafdrohungen in der bürgerlichen Gesetzgebung noch lange nicht alles erreicht, wenn nicht auch durch den freien Willensact die Pflicht in das Element der Liebe erhoben wird. Da kommt die Pflicht (5 Mose 17, 8. 2 Mose 21, 27.) erst auf den Boden des Christenthums (Matth. 5, 21. Jac. 2, 11. 1 Joh. 3, 11 ff.) und ist als diese christliche Liebe nicht nur das Princip des Verbots, sondern auch die gewisseste, ja bewußtlose Erfüllung desselben

und das positive Gegentheil der Uebertretung, nämlich die habituelle Neigung, alles zu thun zur Förderung des Lebens Anderer, zur Erhöhung ihres Wohlseyns, ja der Entschluß, sich zu diesem Zweck selbst für sie aufzuopfern. Sprüchw. 24, 11. Solche Hülfe, dem Einzelnen von dem Einzelnen geleistet, ist um so ehrenwerther, je beschränkter in solchen Fällen die Mittel und Kräfte des Einzelnen sind und je schwieriger die Hülfe an sich, je größer das Opfer, z. B. des Lebens selber, ist. Eine solche That, wie die Aufopferung des Herzogs von Braunschweig in den Wellen der Oder, zum Zweck der Lebensrettung eines Menschen bleibt im Andenken der Nachwelt. Ebenso kommt es in der christlichen Liebe zur Gastfreundschaft; durch sie ist dem Fremdling das Bittere seiner Entfernung von der Heimath versüßt. Das Gegentheil hat Shakspeare im Macbeth in grausenhafter Weise geschildert. Aber mehr ist, was der Staat thun kann und muß, das Leben seiner Mitbürger zu schützen und aus Gefahren zu retten, allgemeine polizeiliche Anstalten und Einrichtungen zur Abwendung solcher Gefahren, die der Gesundheit und dem Leben drohen. In solcher Einrichtung, wie auch durch Vereine zu solchem Zweck, werden die Anstrengungen der Einzelnen erst recht wirksam. Matth. 25, 36. Marc. 16, 18. Luc. 10, 34.

b. Die Todesstrafe. Der Tod als Strafe ist, nach der Schrift, der Sünden Sold; aber dieß ist er schon als der natürliche. Der unnatürliche Tod als Strafe setzt ein Verbrechen voraus, größer als welches keines seyn kann. Auf geringe Vergehen, auf Diebstahl, dessen Gegenstand ohngefähr soviel beträgt, daß der Strick zum Erhängen des Diebes dafür gekauft werden kann, auf Schuldenmachen und dergleichen die Todesstrafe zu setzen, wie noch in den Gesetzbüchern mancher Völker, ist mit Recht grausam und blutdürstig zu nennen. Aber die Todesstrafe, dem zuerkannt, der selbst getödtet hat, ist sie nicht auch ungerecht und verwerflich und der Staat in der Ausführung derselben an dem Raubmörder im Widerspruch mit sich selbst und dem Gesetz: du

sollst nicht tödten? Schon auf den Ausspruch hin: wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder vergossen werden (1 Mose 9, 6. 2 Mose 21, 23.), haben alle christlichen Völker die Todesstrafe als die nothwendige und rechtmäßige in ihren Gesetzbüchern aufgestellt; aber es fragt sich, ob man das, wie man sagt, nur auf die Autorität des Buchstabens hin gethan, und die Todesstrafe, aus uralten Zeiten überliefert, nichts als ein barbarischer Rest der Vorzeit sey. Richtig wenigstens und gerecht ist die Forderung in der Wissenschaft, daß in ihr von einem solchen Ausspruch Gottes in der Schrift auch die vernünftige Nothwendigkeit müsse erwiesen werden.

Was überhaupt gegen die Todesstrafe gesagt werden kann, findet sich in dem italienischen, übrigens nicht sehr gründlichen, Werk des Marchese Beccaria und in den ausführlichen Zusätzen des Uebersetzers Bergk beisammen. In neuern Zeiten ist die Frage in die Sächsischen Kammern gebracht worden durch Grohmann, der auch in einer ausführlichen Schrift sich gegen die Todesstrafe erklärt hat. Seit der Aufklärungsperiode hat man aus Gründen der Humanität die Todesstrafe verworfen. Wenn man sie aus dem Standpunct des gesunden Menschenverstandes und menschlichen Gefühls verwirft, so hat man ganz Recht; denn was ist erschütternder für dasselbe, als kaltblütig an dem Mörder dasselbe zu verrichten, was er vielleicht in der Hitze der Leidenschaft gethan? Baumgarten-Crusius sagt: Juridisch möchte die Todesstrafe sich wohl vertheidigen lassen; sie könne es doch nie ganz und eigentlich; nach der moralischen Ansicht lasse sich die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe nicht vertheidigen, und es müsse in jedem Fall dem gesunden Menschenverstand auffallend und empörend seyn, daß, während die Frage über die Rechtmäßigkeit von allen Seiten noch unentschieden und noch in unsern Tagen ein Gegenstand von Erörterungen ist, die Ausübung doch als eine petitio principii ununterbrochen fortbesteht. Moralisch gehöre die Todesstrafe nur zu den dunklen Stellen des

menschlichen Lebens, für welche wir nur Wünsche und Hoffnungen, um durch die allmähliche Verbreitung des sittlichen Geistes erfüllt zu werden, aber keine Entschuldigung haben. (Sittenl. S. 345.) Wird so nur das Verhältniß der Strafe zu dem Verbrecher, als einem lebendigen, fühlenden Wesen, und etwa zu denen, welche der Execution beiwohnen, ins Auge gefaßt, so muß man allerdings sagen: wer muß nicht wünschen, daß dergleichen in keinem Volk mehr vorkommen möge? Allein in dergleichen moralischen Ansichten und Gefühlen ist über die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Todesstrafe noch nichts ausgesagt. Solche moralischen Empfindungen haben allerdings ihr Recht; nur muß man dabei das Bewußtseyn haben, daß der Eindruck, den die Todesstrafe auf einen Jeden macht, nicht der Standpunct sey, auf welchem über ihre Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit entschieden werden kann. Man sagt zur nähern Rechtfertigung dieser Ansicht: aller Strafe Zweck sey ja die Besserung des Sünders. Dieser Zweck aber ist mit der Hinrichtung desselben absolut unvereinbar; denn nur als der Lebende kann er sich bessern, und dazu muß er Zeit haben und seine Lebenszeit darauf verwenden können; dadurch, daß einer umgebracht wird, ist er nicht der gebesserte. In diesem Raisonnement ist der Zweck der Strafe ganz einseitig gefaßt, wie er bei geringeren Vergehungen stattfindet, und selbst da nur Nebenzweck ist. Man hofft, es werde der Gestrafte sich die Pein der Strafe auch zur Besserung dienen lassen und sie als Correctionsmittel benutzen. Im Allgemeinen muß man sagen, daß schon Gefängnißanstalten keine Besserungsanstalten sind, nicht nur der Erfahrung, sondern auch ihrer Bestimmung gemäß; diese ist vielmehr, daß der Mensch fühle, was er nicht erkennen will. Es muß überhaupt gefragt werden, was denn der Staat mit der Besserung der Unterthanen zu thun habe. Recht und Gerechtigkeit kann wohl von ihm ausgehen, aber nicht die Besserung, die das Subject selbst übernehmen muß und zu der niemand gezwungen werden kann. In-

dem man nun ohne Strafe auch den Mörder nicht lassen will, hält man lebenslängliches Gefängniß für angemessen, damit er sich bessere. Allein wenn so die Schuld und ihr quälendes Bewußtseyn auf dem Gewissen liegen bleibt, ist diese Strafe vielmehr viel härter, als die Todesstrafe; ohne daß jene Schuld hinweggenommen ist, kann auch der Lebende sich nicht bessern, und so ist in seinem Gefühl selbst das Leben ihm ein schlechtes Geschenk. In dieser ganzen Ansicht ist das Leben und dessen Werthschätzung als das Höchste betrachtet; schon nach dem Dichter aber ist das Leben der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld. Eigenthümlich ist die Weise, wie Schleiermacher gegen die Todesstrafe argumentirt. (Die christl. Sitte, S. 248.) Es darf Niemand sich selbst tödten, sagt er; folglich sollte die Todesstrafe in christlichen Staaten gar nicht vorkommen. Dieß hängt bei ihm von der Ansicht ab, welche er von der Strafe überhaupt aufstellt und nach welcher als Strafe kein anderes Uebel darf auferlegt werden, als was Jeder sich selbst aufzulegen berechtigt ist. Das Wahre dieser Ansicht ist, daß das Gesetz allgemeiner Wille, folglich auch der nothwendige und vernünftige Wille Aller ist. Um dieses Vernünftignothwendige handelt es sich, und zwar nicht, wie Schleiermacher es ausdrückt, um dasselbe, als eine Berechtigung, sondern als eine Verbindlichkeit, ja Verpflichtung eines Jeden. Dann folgt vielmehr das Entgegengesetzte obiger Ansicht daraus. Es gilt alsdann die Maxime: was du nicht willst, das dir geschehe, das thue auch dem Andern nicht. Auf diesem Standpunct muß der Verbrecher sich sagen: ich soll Niemanden tödten, weder mich noch den Nächsten; und da vor dem Gesetz Alle gleich, so lege ich, den Andern tödtend, zugleich die Hand an mich selbst, begehe einen doppelten Todtschlag, nur mit dem Unterschied, daß der eine ein strafbares Verbrechen, der andere die gerechte, von mir selbst gewollte Strafe ist; meine eigene That, mithin auch mein eigener Wille, kehrt als Strafe zu mir zurück. Dieß bedenkend wird

man mit Schleiermacher nicht sagen, der Staat, indem er die Todesstrafe in Anwendung bringt, hege nur einen Rest barbarischer Zeiten, oder er zeige, daß er politisch Bankerott gemacht habe und es ihm an Kraft fehle, die politische Idee herrschend zu erhalten.

Sind diese Gründe nun gegen die Todesstrafe wenig haltbar, so sind es viele auch, die man für die Todesstrafe vorgebracht hat. Ein solcher ist der, daß durch das Leben eines solchen Verbrechers die Lebenssicherheit seiner Mitbürger gefährdet sey; es kann daher, sagt Ammon, die Sittenlehre nicht dazu rathen, den Lauf des Rechts aufzuhalten und durch Gnade gegen einen Schuldigen grausam gegen Unschuldige zu werden. (Sittenlehre. Vierte Ausg. S. 417.) Hier ist keine sichere, feste Entscheidung gegeben; es wird nur ein guter Rath ertheilt; die ganze Ansicht ist nur eine polizeiliche. Der Zweck der Sicherung gegen die Wiederholung des Mordes würde schon durch die wirklich von ihm selbst ausgehende Besserung des Verbrechers erreicht und durch Einsperrung schon würde er unschädlich gemacht; zu tödten aber brauchte man ihn deshalb nicht. Den tollen Hund nur tödtet man, damit er nicht noch mehr Unheil stifte. Die Rücksicht auf die Sicherheitsmaaßregeln erklärt auch Kant, obwohl er sich auch für die Todesstrafe erklärt, nicht für das entscheidende Moment. (Rechtsl. S. 165 ff.) — Man sagt ferner: der Zweck der Todesstrafe sey das Exempel und die Abschreckung. Sie soll, kann man sagen, den Lebenden zur Warnung dienen und ihnen zeigen, daß die Größe der Strafe im Verhältniß stehe zu der Größe des Verbrechens. Dadurch wird nun auf die Moralität des Volks tief eingewirkt, daß es vor Augen sieht, was solche Thaten verdienen, sowie schädlich und fürchterlich auf die öffentliche Wohlfahrt zurückgewirkt würde, wollte man den Mörder nicht mit dem Tode bestrafen. Es stehen daher auch vor wie nach der Execution Galgen und Rad sehr nützlich in der Nähe der Städte als wohlthätige und wirk-

same Erinnerungszeichen. Allein wenn so der Zweck der Todesstrafe seyn soll, ein Exempel zu statuiren, um bei Andern ähnliche Verbrechen zu verhüten, so wird der, welcher die Todesstrafe erleidet, eigentlich zu einem bloßen Mittel gemacht für jeden Andern in der Gesellschaft; einen Menschen aber blos als Mittel behandeln, heißt ihn mishandeln. Das Leben ist ein zu edles Gut, um Andern nur zur Exemplification, zum abschreckenden Schauspiel zu dienen. Das menschliche Leben ist nicht das thierische, welches wohl dazu verbraucht werden kann, Experimente zu machen (in anima vili). Auch ob der Zweck des guten Beispiels erreicht würde, ist sehr zweifelhaft, da die Erfahrung lehrt, daß bei Hinrichtungen der Diebe, z. B. in England, am meisten gestohlen wird. Nach bestimmten Erfahrungen in Frankreich haben sich seit dem Proceß Laffarge die Vergiftungen unter Ehegatten auf schreckenerregende Weise gehäuft. Ein Beweis, wie gefährlich die moralische Wirkung solcher öffentlich geführten Processe ist; sie sind nicht sowohl abschreckend, als sie vielmehr die innere und äußere Möglichkeit solcher Verbrechen zeigen und zu denselben verlocken. Eben so wirken die öffentlichen Hinrichtungen. Fichte zieht daher sogar die geheimen Hinrichtungen vor, was eben so unstatthaft ist. (Angewandtes Naturrecht, S. 121 f.) Die bedingte Oeffentlichkeit wird vielmehr das Zweckmäßigste seyn, nämlich so, daß das öffentliche Volksrecht durch eine gewisse Zahl qualificirter Deputirten vertreten würde. — Man sagt endlich: der Zweck der nothwendigen Todesstrafe ist die nothwendige Wiedervergeltung dessen an dem Mörder, was er an Andern verübt hat. Diese Ansicht hebt wohl das eine Moment, daß die Strafe dem Verbrechen angemessen sey, hervor, aber sie giebt den Grund der Nothwendigkeit davon nicht an; sie läßt vielmehr in dem jus talionis, allerdings im Gesetz enthalten, wohl auch die Leidenschaft, die Rache zu. Spricht Gott so im Alten Bunde: wer Menschenblut vergießt ꝛc., so ist das allgemeine Bewußtseyn, daß auch

in diesem Gesetz alle Rache und Leidenschaft fern von Gott ist. Ist aber dem menschlichen Gesetzgeber und Richter die bloße Wiedervergeltung das Höchste und der Geist jenes Gesetzes, so wird damit schwerlich alle Rache und Feindseligkeit ausgeschlossen seyn. Um vielmehr die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Todesstrafe einzusehen, ist sich rein allein an den Begriff der Strafe, wie er sich aus dem Begriff des Gesetzes ergiebt, zu halten, welchem Gesichtspunct dann die andern Gesichtspuncte und Gründe für die Todesstrafe nur als einzelne Momente untergeordnet sind. Was die Todesstrafe in den Gesetzbüchern der Völker trotz aller Einreden dagegen festhält, ist eben dieß mehr oder weniger auf klarem Bewußtseyn ruhende Gefühl von der Wahrheit und Heiligkeit jenes Gesetzes, welches die Bibel Alten Bundes schon als ein göttliches ausgesprochen hat. Ein göttliches aber ist es darin, daß es von Gott, wie er eben so sehr die Gerechtigkeit als die Liebe selbst ist, ausgegangen und als weise und nothwendig erkennbar ist. Mag es nur drohen bis dahin, wo es noch nicht übertreten ist; wenn aber die Uebertretung geschehen, geht aus demselben Gesetz auch mit absoluter Nothwendigkeit die Strafe hervor. Jene Androhung wäre nur Schein und Spiel, wenn es nicht auch in allen einzelnen Fällen zur Strafe käme; sie erst zeigt, welch heiliger Ernst es mit dem Gesetze sey. Zeigt sich nun dieser heilige Ernst, die unendliche Würde und Macht, womit das Gesetz den Uebelthäter, den Mörder ergreift, wohl schon genugsam durch Besserung desselben in lebenslänglichem Gefängniß, oder durch die Rache, womit ihm wiedervergolten wird? Es ist vielmehr ein negatives und positives Moment zu unterscheiden. Jenes ist ihre Bestimmung als Hemmung, wodurch das geschehene Uebel in seinem Lauf angehalten und auf seine Urheber fixirt wird. Alles Böse, und um so mehr, je schauderhafter es ist und schon in der Notiz davon Stadt und Land durchzieht, ist eine Kette, dessen Glieder sich in die schlechteste Unendlichkeit verlaufen. Der Strafe

negative Macht ist es, wodurch das Uebel sistirt und auf den Thäter beschränkt wird. Dieß ist die Wahrheit dessen, was man wohl auch als den alleinigen Zweck der Todesstrafe, als Warnung, Abschreckung, Exemplification bestimmt hat. Sodann aber ist ja etwas sehr Bestimmtes und Positives, welches eben das am Gesetz selbst begangene Unrecht der Verletzung desselben ist, wegzuschaffen, und eben dieß die positive Bestimmung der Strafe, daß weder das Unrecht als That der Uebertretung auf dem Gesetz, noch als Schuld auf dem Thäter, ungebüßt und ungesühnt liegen bleibe. Nach diesen beiden letztern Seiten hin ist der Begriff zu fassen. In diesem reinen Hinblick zunächst auf des Gesetzes Majestät bei des Thäters Verschuldung ist der raisonnirenden Willkühr der Menschen und der Bestimmung, wozu sie die Todesstrafe wohl anwenden oder benutzen möchten, eben so wenig Raum vergönnt, als die Stimme des Gefühls, die sich schreiend erhebt, wenn ein fühlendes Wesen den unnatürlichen Schmerz und Tod erleidet, die letzte Entscheidung hat; und wie sehr den Regenten für seine Person die Zögerung und das Zittern der Hand in der Unterschrift eines Todesurtheils ehrt, und die rohe Gleichgültigkeit, wie die des Prinzen in der Emilia Galotti von Lessing, unser Gefühl mit Recht empört: der Regent kann im Bewußtseyn der Heiligkeit des Gesetzes sich dem nicht entziehen (er kann, wie Schleiermacher sagt, nicht sagen: ich will immer begnadigen), obgleich in ihm noch neben dem Gesetz allerdings auch der Gnade und Begnadigung Raum gelassen ist. Die Begnadigung ist die Erlassung der Strafe, die aber das Recht nicht aufhebt. Dieses bleibt vielmehr, und der Begnadigte ist nach wie vor ein Verbrecher; die Gnade spricht nicht aus, daß er kein Verbrechen begangen habe. Diese Aufhebung der Strafe kann durch die Religion geschehen. (Hegels Rechtsphilos. S. 376.) Der Regent, indem er der Gerechtigkeit ihren Lauf läßt, handelt damit eben so sehr im Geiste des Gesetzes, als im Geiste des Volks. Wenn in diesem die Kunde

geht von einer begangenen Mordthat, so ist es aufs tiefste dadurch empört und aufs höchste dabei interessirt, daß dem Thäter sein Recht werde, und dieses Interesse ist, auch abgesehen von aller sich einmischenden Rache und Leidenschaft, ein durchaus sittliches, aus dem Geist des Gesetzes stammendes, welches wohl auch ausgesprochen wird in den Worten: wenn das dem Thäter so hinginge, so müßte kein Gott im Himmel seyn, und des Erschlagenen Blut schreie zum Himmel. Dem Urtheil liegt das Bewußtseyn der Wahrheit zum Grunde, daß die Gerechtigkeit, als eine Eigenschaft Gottes, mehr sey, als aller Menschen Leben, und ohne sie das menschliche Leben ganz werthlos seyn würde. Die Feierlichkeit und Würde des Gesetzes giebt sich sodann darin kund, daß alles, was Eile und Rache heißt, von der Anwendung des Gesetzes entfernt, der Thatbestand aufs genaueste untersucht, und der Thäter selbst im Schutz der Gesetze der Wuth des Pöbels entzogen und nicht zugegeben wird, daß er zerrissen oder wie ein toller Hund todtgeschlagen wird; denn ob die That zwar die unvernünftige und unmoralische ist, so hat der Thäter doch nicht aufgehört, das vernünftige, moralische Wesen, ein Mensch zu seyn. Andererseits in Beziehung auf den Verbrecher ist die Vollziehung der Strafe die Versöhnung mit dem Gesetz. Nur durch solche Versöhnung, welche durch Erleiden der Strafe bedingt ist, kann die Verletzung des Gesetzes weggeschafft werden, und sie kann es nur, wenn die Strafe dem Verbrechen ganz angemessen ist. Zeigt Gott Haß oder Feindschaft, wenn er in Christo sich mit der Welt versöhnen und die Welt mit ihm versöhnen läßt? Es ist das Werk der höchsten Liebe. Eben so wenig beweiset das Gesetz und der Gesetzgeber Haß oder Feindseligkeit in der Bestimmung der Todesstrafe für den Mörder; es kann die Schuld nicht anders getilgt, der Verbrecher nicht anders mit dem Gesetz wieder ausgesöhnt werden. Die noch so große Reue des Sünders bringt die begangene That nicht weg aus der sittlichen Weltordnung. Die Vergebung selbst liegt in einem ganz

andern Element; daß Gesetz vergiebt keine Sünden. Es kann daher der Verbrecher wohl bei Gott Vergebung finden, aber nur so, daß ihm in menschlicher Weise und Ordnung sein Recht geschieht. Ist die Vollstreckung des Gesetzes in der Strafe ein Uebel, so ist es nicht minder die Verletzung des Gesetzes in der Schuld; jenes ist das physische Uebel, dieses das moralische; durch jenes wird dieses aufgehoben und getilgt. Das moralische Uebel oder die Schuld hat vom Augenblicke der That an das Bedürfniß der Aussöhnung mit dem Gesetz, und was wäre ein Leben unaufhörlicher Gewissensbisse und Strafen, wenn es dem Verbrecher geschenkt würde, in Vergleich mit dem Tod als Strafe? Nur in diesem hebt sich die Schuld nicht nur in ihrer Endlichkeit, sondern auch in ihrer moralischen Qualität. In diesem Bewußtseyn geschieht es, daß mancher wohl lange unentdeckt sich selbst bei den Gerichten angiebt, und eben hiemit erklärt, er habe das Leben verwirkt und den Tod verdient. Eben damit ist dann die erlittene Strafe auch die Wiederherstellung des öffentlichen Rechts und die Beruhigung der Gesellschaft. Darin begründet sich die Oeffentlichkeit der Hinrichtung des Delinquenten. Hiemit ist angezeigt, daß, obgleich die Schuld sich unmittelbar hier personificirt, indirect das ganze Volk daran mitbetheiligt ist. Eine solche Schuld, wie die des Einzelnen, fällt mehr oder weniger auf das Ganze zurück. Deshalb ist auch die Execution nicht sowohl ein Spektakel, als ein Gegenstand der Buße und Trauer für ein ganzes Volk.

C. Der Tod aus eigner Hand oder der Selbstmord. Er ist zunächst psychologisch zu begreifen, zu sehen, wie einer dazu kommt, sich selbst das Leben zu nehmen. Die Voraussetzung ist, daß er der freie Urheber der That sey. Denn etwas anderes ist, ob dem Menschen das Leben genommen wird, sey es durch die Macht der Natur und ihrer Elemente, wie durch Feuer, Wasser, oder sey es durch die Macht des Gesetzes, wie in der Todesstrafe, oder ob er es sich selbst nimmt. Soll die That eine

Missethat seyn, so muß ihr nicht nur die freie Entschließung vorhergegangen, sondern auch die bestimmte Zweckbestimmung ersichtlich seyn. Beides ist mit dem Wahnsinn, den man oft als jedem Selbstmord zum Grunde liegend betrachtet hat, unvereinbar. Es entsteht wohl oft Selbstmord aus Wahnsinn, z. B. wenn unglückliche Liebe vorhergegangen; aber kein Selbstmord ist selbst Wahnsinn, und muß allerdings zu solcher That mehr oder weniger Geistesverwirrung hinzugekommen seyn, so steigert dieß wohl im Urtheil Anderer das Bedauern, aber es vermindert die Schuld nicht, da die That nicht aus Geistesabwesenheit hervorgegangen, sondern der Entschluß dazu nur in freier Ueberlegung und Geistesgegenwart gefaßt seyn kann. Kann man das Erliegen unter übermäßigen Anstrengungen der Leibes- und Seelenkräfte, wie dergleichen in dem Geschäftsleben der Staatsdiener heutiges Tages oft vorkommt, einen Selbstmord nennen? Es muß mit dem Selbstmord, um dieses zu seyn, die freie Reflexion über die Unerträglichkeit des Lebens oder einer Lebenssituation verbunden, und der Zweck, zu welchem er unternommen worden, unverkennbar seyn. Dann aber ist es ganz einerlei, ob er der grobe, directe oder der feine, indirecte Selbstmord ist. Auch nie ganz unvorbereitet durch viele Veranlassungen, auch nie ganz unverschuldet kann er seyn in allen Gestalten. Jedes Leiden, sey es ein natürliches oder die Seele afficirendes, sey es ein künftiges oder gegenwärtiges, kommt von weitem her, hat seine Anfänge und Entwickelungen, und fordert da schon die vernünftige, sittliche Thätigkeit zur Gegenwirkung auf. Wer es nun unterläßt, die Keime solcher Leiden, soweit sie noch in der Freiheit liegen, zu unterdrücken, kommt zuletzt auf den Gedanken, seinem Leben ein Ende zu machen; unmäßige Arbeit und unmäßiger Genuß haben oft schon diesen Erfolg gehabt. Es war sein früherer schlechter Lebenswandel, der die Gesundheit zerrüttet hatte, und nun den Wüstling auf den Gedanken bringt, sich umzubringen. Wer nicht sich üben will im Gehorsam und in der Ergebung in Gottes

Willen unter schweren Leiden, ergab sich zuerst der Schwermuth, dem Trübsinn; sie steigerten sich zum Lebensüberdruß und führten zuletzt dahin, die Hand an sich selbst zu legen. Statt zu bedenken, daß es nicht des Menschen Bestimmung ist, sich frei zu erhalten von jedem Schmerz, sondern nur in jedem, greift er in Gottes Rathschlüsse ein und zerreißt mit eigener Hand das Band seines Lebens. Es ist und bleibt doch immer Mangel an Selbstbeherrschung und Geistesfreiheit, somit ein Selbstverschuldetes, wenn selbst ein unverschuldetes Ungemach sich soviel Macht erringt über den Geist eines Menschen, um den Entschluß zum Selbstmord in ihm hervorzurufen; selbst an sich gerecht, selbst vermittelt durch Freundschaft, durch Liebe darf der Schmerz nicht diese Höhe erreichen, um zu solchem Entschluß zu führen. Es stirbt der Freund, der Gatte, das Kind, vielleicht das einzige; es kommt auch wohl Schwärmerei dazu und die Sehnsucht, dem Entrissenen aufs schleunigste nachzukommen, um nicht von ihm getrennt zu seyn. Niobe steht als Mutter im Verlust der Ihrigen unter der Macht eines unendlichen, sittlich großen Schmerzes. In Werthers Leiden von Goethe ist es die Liebe, durch unüberwindliche Hemmungen gepreßt, die zum Selbstmord führt; aber hatte nicht diese Liebe, als die zur Gattin eines Andern, einen unsittlichen Grund und Anfang gehabt? Ueberhaupt entstehen die meisten Selbstmorde aus unglücklicher Liebe, wie auch aus Ueberspannung und Schwärmerei. Auch epidemisch hat man den Selbstmord verbreitet gesehen, wie unter den Circumcellionen, diesen punischen Fanatikern des dritten Jahrhunderts, und auch sonst in heißen Sommern und bei großen, allgemeiner verbreiteten Unglücksfällen. Größer und tiefer noch als im Familienleben ist der Schmerz im Verlust und Untergang des Allgemeinen, des Staats; dieß zu ertragen, war da, wo dem Bürger der Christ noch nicht zur Seite stand und das Leben im Staat das Höchste war, mit dem tiefsten Leiden verknüpft. Sparta's Untergang zu erleben, ist für Kleomenes ein unerträglich Leiden;

Cato kann den Untergang der Republik nicht überleben. Des Vaterlandes Existenz und Freiheit verloren zu sehen, ist unter allen schwersten Leiden das bitterste. Der Selbstmord ist unter solchen Umständen schon oft sehr verschieden beurtheilt worden; der damit verknüpfte unleugbare Heroismus hat nicht selten die sittliche Betrachtung getrübt. Die Kraftlosigkeit und Unentschlossenheit, der Leidenschaft entgegenzuwirken, die eben so sehr ein Leiden ist als ein Thun, hat oft schon zum Selbstmord geführt. Die Faulheit, der Müßiggang führt leicht zur Armuth und von da zum Selbstmord. Doch ist seltener die Armuth, als die Verarmung, dieser bittere Uebergang in einen Zustand der Dürftigkeit, Quelle des Selbstmordes gewesen. Unerwartete Verluste an Vermögen und Eigenthum, plötzliche Verwandelung von Reichthum in Armuth haben da, wo keine starke sittliche Kraft, wie tiefe christliche Frömmigkeit, die Gemüther über sich selbst erhebt, oft den gleichen Erfolg gehabt. Der früher im Wohlleben und Ueberfluß sich glücklich Fühlende, an Schwelgerei und Lebensgenüsse aller Art Gewöhnte soll nun, plötzlich arm geworden, seinem Taglöhner gleich arbeiten; das geht über alle seine Gedanken und Kräfte, so beschließt er lieber, sich auf dem kürzesten Wege aus der Welt zu schaffen, als sich so kümmerlich sein Brot zu verdienen. Der standhafte Prinz von Calderon ist in dieser Lage; aber er tödtet sich nicht. Da wo das Leben ein raffinirtes Spiel und zur mercantilischen Speculation geworden, wie in England, ist der Selbstmord am häufigsten. Tiefer noch als die Armuth greift das Ehrgefühl, das verletzte vollends, in das Gemüth; dort gilt es nur den Leib und das Leben und dessen Erhaltung, hier geht das Leiden unmittelbar an die Persönlichkeit und die äußeren Weltverhältnisse des Menschen; an seiner Ehre ist er an seiner Seele, an der geistigen Substanz seines Daseyns verletzt und beschädigt. Der Zweikampf, ein indirecter Selbstmord, wie ein directer Nächstenmord, steht an dieser Seite, kann aber erst später näher betrachtet werden. Die Ver-

läumdung, die den guten Namen des Andern tödtet, hat oft schon bei diesem die Wirkung des Selbstmordes gehabt. Wie die Ehrsucht bringt auch die Habsucht leicht an dieses Ziel. Der Geiz oder die Leidenschaft, nur zu behalten, was man hat, ist wohl von Angst und Furcht gepeinigt, zu verlieren, was man besitzt, aber so lange der Filz hat und behält, was er besitzt, ist er nicht nur an seinen Geldkasten, sondern auch an das Leben geschmiedet; seine Seele, sein Leben liegt in diesem Geldkasten und ihn hat er vor sich, er ist sich darin objectiv. Daher, daß ein Geiziger sich umbringt, ist äußerst selten. Nur im völligen Verlust des Seinigen kann ihm, zur völligen Verzweiflung gebracht, sehr leicht der Gedanke kommen, sich zu tödten: denn mit seinem Hab und Gut, seinem Schatz, in dem auch sein Herz war, hat er auch den Mittelpunct seines Daseyns, sich selbst schon gewissermaßen verloren; doch wird er immer noch eher seinen Verstand, als sein Leben durch eigene Hand verlieren. Die Habsucht hingegen, die Gewinnsucht und Spielsucht führt leicht zu diesem Vorsatz. Der Absicht, die Habe zu vermehren, tritt der Verlust dessen, was man hat, zu schroff entgegen, und ist alles verspielt und verloren, so hat das Leben auch seinen Werth verloren. Es ist bekannt, wie viele Opfer dieser Art alljährlich an den Spielbanken in den deutschen Bädern fallen, wie auch, daß die Beispiele des Selbstmordes in den Tragödien oft schon äußerst verderblich gewirkt haben, überhaupt die Fortschritte in der Kunst und Cultur den Selbstmord häufiger gemacht haben, wie er dagegen in dem Grade seltener ist, als der Mensch noch der Natur näher steht.

Schon diese psychologische Erörterung zeigt die moralische Verwerflichkeit des Selbstmordes. Es ist auch die Pflicht des Menschen, sich nicht zu tödten, so allgemein anerkannt in abstracto und thesi, daß die Beispiele der Selbstentleibung dagegen nur als seltene Ausnahmen erscheinen. Welche mit solchem Vorsatz umgehen, können ihn selbst nur als Ausnahme von der Re-

gel und von dem Gesetz vor sich selbst entschuldigen; also das allgemeine Gesetz anerkennend entziehen sie sich nur der Verpflichtung dazu, es zu halten durch Hinweisung auf ihren, wie sie meinen, ganz eigenthümlichen, unvergleichbaren Fall. Es ist also nur die Anwendung des Gesetzes auf sich, die Anerkennung seiner ausnahmlosen Verbindlichkeit, die sie umgehen. Gegen diesen Widerspruch hat die Sittenlehre sich zu erheben und das Unvernünftige und Unsittliche solches Grundsatzes zu zeigen. Die Pflicht selbst ist schon durch die Natur und den Lebenstrieb von fern her indicirt; der Selbstmord ist ein Raffinement, auf das die Natur nicht führt; sie fesselt vielmehr alles Lebendige an das Leben, und die Stimme der Natur hat der Selbstmörder am meisten zu überwinden; vor ihr bebt er so oft zurück, ehe er zur That schreiten kann. Es ist daraus die allgemeine Erfahrung zu begreifen, daß unter den Thieren der Selbstmord nicht angetroffen wird. Skolka in den sonderbaren Naturerscheinungen führt zwar mehrere Beispiele an, daß auch Thiere sich umbringen. Allein die da angegebenen Erfahrungen sind sehr zu bezweifeln; wo nicht die Möglichkeit der Vernunft und Freiheit ist, da ist auch die Möglichkeit der Uebertretung eines Gesetzes mit Absicht und Willen nicht. Wenn daher vom Scorpion gesagt ist, daß er, in einen Kreis von glühenden Kohlen gesetzt, sich mit seinem Stachel tödte, und vom Rennthier, daß, wenn der Vielfraß sich auf seinen Nacken stürzt und ihm die Augen ausreißt, es so lange mit dem Kopfe gegen den nächsten Baumstamm anrenne, bis es sich umgebracht habe, so kann man das durchaus für nichts anderes, als für Ausdruck des Schmerzes und für Selbstvertheidigung, nicht aber für Selbsttödtung halten. Nur der Mensch kann in seiner Freiheit die Macht des Lebenstriebes überwinden, die Stimme der Natur unterdrücken. Dem Können und Wollen nun tritt entgegen das Sollen und die Pflicht, welche aus dem Gesetz ist als dem Princip der Pflicht. Sie hat vor allem entgegenzutreten der Willkühr, welche sich für

die Freiheit selbst hält und worin der Mensch erklärt: er sey sein eigener Herr, er könne mit und aus sich machen, was er wolle. Dieß Wollen ist der Ausdruck der Willkühr, einer alles Gesetzes und aller Pflicht erledigten Freiheit. Aus diesem Reich der Ordnung, der Pflicht und des Gesetzes tritt vielmehr der heraus, der in der Meinung, es komme rein allein auf ihn und sein Belieben an, was er mit seinem Leben machen wolle, die Hand an sich selbst legt. Ist es nicht gleichgültig, wie er sein Leben anwenden will, ob gegen alles Recht und Gesetz, zu seinem und der Welt Verderben, und bleibt in diesem Fall die Strafe nicht aus, so erhebt sich auch das Wehe im allgemeinen Urtheil der Welt über den Selbstmörder. Hiemit zeigt sich, daß er keineswegs nur im Verhältniß zu sich stehe, in welchem etwa sein Leben nur der Diener seines von allem Gesetz baaren Willens wäre, sondern einer sittlichen Weltordnung angehöre, in welcher sein Daseyn auch ein Verhältniß hat zu allen durch die Natur und Bande des Bluts, wie des öffentlichen Gemeinwesens und der Volksthümlichkeit mit ihm Verbundenen. Ist nicht das Beispiel des Selbstmordes nach allen diesen Seiten mit Scham und Schande bezeichnet? Wenn die Nothwendigkeit des Gesetzes und der Pflicht: tödte dich nicht selbst, so in das Belieben und die Willkühr gestellt wäre, daß sie auch Ausnahmen in einzelnen Fällen gestattete, so würde das Gesetz selbst und die Pflicht aus ihm zum leeren Schein herabgesetzt und die Nothwendigkeit selbst nur eine hypothetische seyn, die Erlaubniß zu ihrem Gegentheil enthalten, somit in den Widerspruch mit sich selbst verwickelt seyn. Das Lebendigseyn und Wirklichseyn der Vernunft und Freiheit ist unmittelbar das der Individualität oder des einzelnen Menschen, mittelbar das der Nationalität oder des Volkes, und eben von jener Seite, aus dem Recht der Vernunft und Freiheit, wirklich zu seyn, ist es, daß die Nothwendigkeit ergeht an das Individuum und Volk, nichts zu thun, wodurch das Leben gefährdet oder zerstört würde. Beide aber,

Vernunft und Freiheit, Wahrheit und Sittlichkeit, in der Einheit des Geistes erkannt, führen den endlichen Geist des Menschen über sich hinaus zur Anerkennung des absoluten und ewigen Geistes, dessen Werkzeug und Diener alle Menschen und Völker sind, und der das Princip ist, aus welchem sie Daseyn und Leben haben, welches als ein ihnen von Gott anvertrautes Gut von sich zu werfen unmittelbar Empörung ist gegen Gott, und dessen Anfang und Ende vielmehr durch Gottes Gedanken und Willen bestimmt und geordnet ist. Aus diesem Standpunct betrachtet ist das Leben ein von Gott dem Menschen verliehenes und an sein ewiges Gesetz geknüpftes Gut, womit er nicht nach Belieben schalten und walten kann. Mittelst des menschlichen Lebens verwirklicht der ewige Geist in der Vernunft und Freiheit seine Gedanken und Zwecke, und es wird darin der göttliche Wille ausgeführt. Der Selbstmord ist so der äußerste Widerspruch mit der Vernunft und Freiheit und durch beide mit Gott, und es erhebt sich dagegen die Pflicht eines Jeden, sein Leben sich und der Welt zu erhalten, so lange es Gott gefällt, wie schwer es ihm auch werde. — Diese vor dem Christenthum wohl schon vorhandene, aber noch verhüllte Erkenntniß und Ueberzeugung ist durch dasselbe erst offenbar geworden. Im Alten Testament kommt kein ausdrückliches Verbot des Selbstmordes vor; dieß ist begreiflich in einer Religion, die keinen klaren Glauben hat an die Unsterblichkeit und in der die Anweisung: daß du lange lebest auf Erden, so hoch steht. Aber auch im Neuen Testament ist kein bestimmtes Verbot des Selbstmordes; doch ist es in dem Geiste des Christenthums bestimmt genug enthalten. Im Christenthum erst ist es erkannt, daß es der eine und selbige Geist Gottes sey, der in allen Menschen und Völkern wohne, und dessen Wohnung und Tempel zu zerstören der Verbrechen größestes sey. Diese Wahrheit war vollkommen offenbar erst da, nachdem Gott selbst in Christo die menschliche Natur angenommen und sich mit einem menschlichen Leibe umkleidet hatte. Hiedurch war

auch der Leib des Menschen als das Werkzeug der Seele, diese aber als die Fähigkeit des Geistes und dieser als das Medium der sich selbst offenbarenden Gottheit erkannt. Aus dem christlichen Standpunct betrachtet steht daher die Nothwendigkeit, daß der Mensch sich nicht umbringe, nicht etwa der Willkühr gleich, womit einem Bürger erlaubt ist, die Heimath in einem bestimmten Lande aufzugeben und in ein anderes zu ziehen. So wenige Beispiele von Selbstmorden in der Bibel vorkommen, so sind sie doch alle verworfen, gemisbilligt, wie das von Saul, 1 Samuelis 31, 5., und von Judas Ischarioth, Matth. 27, 5. Aus den Stellen, in denen das Leben überhaupt gewürdigt und der menschliche Leib als ein Tempel Gottes betrachtet wird, ist wohl zu schließen, der Selbstmord sei aus christlichem Gesichtspunct durchaus verworfen. Matth. 4, 4. Gal. 6, 10. In diesem Bewußtseyn ist der christlichen Gemeinde der Selbstmord ein Gräuel, ein Aergerniß, und die Sitte christlicher Völker läßt deshalb auch keine öffentliche Theilnahme zu; der Selbstmörder wird ohne Sang und Klang begraben nach Jerem. 22, 18., sepultura asinina. Unter den christlichen Secten sind die Roskolniken in Rußland dafür bekannt, daß sie den Selbstmord nicht für unerlaubt halten.

Aber noch ist eines Einwandes zu erwähnen, den man oft vorgebracht hat, um zu beweisen, daß die Pflicht, sich nicht selbst zu tödten, keinesweges so unbedingt sey. Es scheint, als müsse die Moral wenigstens die Erlaubniß dazu einräumen in dem einen Fall, wo es geschieht, um einer Pflichtwidrigkeit zu entgehen, einem Verbrechen auszuweichen. Es giebt der wirklichen und möglichen Fälle viele, z. B. der mit der tugendhaften Nonne, welche, statt sich schänden zu lassen, sich lieber umbringen läßt; denn daß der Mord an ihr und nicht von ihr geschieht, macht keinen wesentlichen Unterschied; er ist als ihre That anzusehen; sie konnte ihr Leben durch Verletzung der Pflicht erkaufen. Ferner Lucretia, welche die Schande, so an ihr begangen worden,

nicht überleben kann; Odoardo in Lessings Emilia Galotti, der sein Kind umbringt, um die Pflicht zu retten; der Imperator Otho, der jüngere Cato zu Utica, um dem Cäsar nicht in die Hände zu fallen, u. a. Ein ganzes Volk kann dahin kommen, sein Leben für nichts zu achten und es im Kriege zur Rettung höherer Güter in die Schanze zu schlagen. Die christliche Liebe, obgleich nicht gegen die Natur und die sinnliche Neigung feindselig, wie der Stoicismus, ist doch ihrer Natur nach aufopfernd, und so erst, über Neigung und Liebe zum Leben selbst hinausgehend, die rein geistige Liebe. Wie oft kommt es vor, daß die Mutter, nur ihrem Berufe treu, sich, wenn auch langsam, doch sicher, wenn auch nicht absichtlich, doch unvermeidlich für die Kinder aufopfert. Ist solch ein Leben in der Pflicht gegen die Pflicht; ist solch ein pflichtmäßiges Verhalten, dem als Ursache der Tod als Wirkung folgt, Selbstmord zu nennen? Der Selbstmord ist in allen Gestalten die Flucht vor der Pflicht und so das Gegentheil jener sich aufopfernden Liebe; ihr wird kein Opfer gebracht, sondern der sich Ermordende entzieht sich derselben durch einen gewaltsamen Tod. Selbst der um der Pflicht willen sich dem Tode Weihende will sich nicht tödten, vielweniger ermorden, wenn er ohne Pflichtverletzung sein Leben behalten könnte; aber er thut das erstere und zwar aus Pflicht und um ihr treu zu bleiben, und so ist es nur die Pflicht selbst, die ihn tödtet, die sein Leben als Opfer fordert. Die Pflicht, sich selbst nicht zu tödten, bleibt dabei so unbedingt, wie zuvor; eben so wenig ist dabei von einer Ausnahme oder Erlaubniß die Rede; sondern es ist die Pflicht selbst, welche nur die Einwilligung des Menschen fordert, und nur dadurch wird dieser unnatürliche Tod seine That und sein Verdienst. Er hatte sich nicht freiwillig und muthwillig in diese Lage begeben, nicht die Gelegenheit dazu mit Absicht gewählt oder aufgesucht; unter der Leitung der Pflicht war er bis zu dem Punct gelangt, wo nur durch seinen Tod das Leben der Wahrheit und Freiheit, der Tugend und Gerech-

tigkeit in der Welt zu retten und zu erhalten war. Da denkt er mit Recht: lieber das Leben verloren, als eine Unredlichkeit, eine Lüge, einen Widerruf begründeter Ueberzeugung, eine Schandthat begangen; lieber das Leben, als die Wahrheit, die Treue im Stich gelassen; er läßt sich beherrschen von der Macht der Idee der Pflicht, ohne welche das Leben mit allen seinen Gütern und Freuden keinen Werth hat. Hier ist keine eitle Ruhmbegier, keine Sucht, sich auszuzeichnen durch eine heroische That, kein Ekel am Leben, keine sinnliche Lustbegier, sondern umgekehrt die Bereitwilligkeit, auch das Liebste und Theuerste der Pflicht zum Opfer zu weihen und selbst die süße Gewohnheit des Daseyns und Wirkens. So nimmt Sokrates ruhig den Giftbecher, Christus das Kreuz aus den Händen seiner Feinde. Beide stehen sich darin gleich, daß, was die nothwendige Voraussetzung dieses lauteren Pflichteifers ist, kein anderer Ausweg, kein Mittel übrig ist, auch ohne Aufopferung des Lebens die Ehre der Wahrheit und Pflicht zu bewahren. Die gerechte Bewunderung, welche diesen erhabenen Characteren gesichert bleibt, ist weit davon entfernt, eine Billigung des Selbstmordes zu seyn; diese Kategorie ist ganz unpassend und unangemessen solcher Gesinnung und That, welche von der Pflicht selbst geboten und mit freiem Gehorsam übernommen war. Es bricht daher kein Mensch von sittlichem Gefühl den Stab über solche Seelengröße und Entschlossenheit, und es bleibt die Verehrungswürdigkeit solcher Erhabenheit des Characters im Urtheil der Mitwelt und Nachwelt ewig unbefleckt und anerkannt, wie groß auch immer noch der Unterschied zwischen Sokrates und Christus ist. Rousseau hat im 20. Brief der neuen Heloise die Gründe für und gegen den Selbstmord ausführlich erörtert; doch hat er nach der Angabe der Frau von Genlis sich selbst noch am Ende mit Gift umgebracht.

2. Das Lebensmittel. Der Lebenstrieb ist an sich mit dem Leben identisch; er ist so stark, wie das Leben selbst und

endiget auch nur mit ihm; der Tod ist des Lebens und Lebenstriebes Ende und Grenze. Zwischen dem Anfang und Ende des Lebens nimmt der Lebenstrieb die Gestalt der Lebenserhaltung an. Als Erhaltungstrieb ist der Lebenstrieb aus der Unmittelbarkeit heraus und in die Vermittelung eingegangen; so setzt er denn auch seine Mittel, als ein von ihm und dem Leben selbst Verschiedenes, dessen er aber sich bedient zu seinem Zweck und zwar in nothwendiger Weise, wie man denn auch findet, daß das ebengeborene Kind schon saugen kann. In dieser Fähigkeit ist der Lebenstrieb als Erhaltungstrieb der Sinn, die Receptivität, die Bewegung von innen nach außen, welche das Lebensmittel entdeckt und an sich zieht. Aber als Trieb ist es der Widerspruch und das Gefühl desselben, das Leben selbst ein beständiger Wechsel des Widerspruchs und dessen Aufhebung; des Triebes Befriedigung ist des Widerspruchs Beseitigung. Die Mittel, deren das Leben und dessen Trieb bedarf, sich zu erhalten, die Lebensmittel sind nicht nur die unmittelbaren, die Nahrung und deren Verdauung, sondern die eben so nothwendigen sind Wachen und Schlafen, Bewegung und Ruhe. Das Leben als vegetirendes, animalisches, wie beides sich in dem menschlichen aufhebt, ist der Genuß dieser Lebensmittel und der beständige Uebergang von dem einen zum andern. Der Gedanke oder Zweck in der Natur ist, daß mittelst derselben sich das Leben erhalte und jedes lebendige Wesen die ihm eigenthümlichen Mittel zu seiner Erhaltung finde. Dem Thier ist von der Natur aus durch Trieb und Sinn in dem Genuß dieser Lebensmittel sein Maaß bestimmt, über welches es nicht hinausgeht. Nur der Mensch hat die Bestimmung und Fähigkeit, das ihm durch die Natur nicht gesetzte Maaß sich selbst zu setzen durch Freiheit des Willens, und eben darin die Macht, sowohl unter und hinter allem Maaß zurückzubleiben, z. B. sich auszuhungern und zu verhungern, als auch über das Maaß hinauszugehen, z. B. durch Schwelgerei im Essen und Trinken, im Schlafen und Ruhen. Die Nothwen=

digkeit der Maaßhaltung muß daher dem Menschen anders woher kommen, als aus der Natur und dem Triebe. Es ist die Freiheit seines Willens, in der er der Pflicht Gehör giebt, und sie ist an dieser Seite die Mäßigkeit, in der das ganze pflichtmäßige Verhalten in dieser Beziehung begriffen ist.

Der Begriff der Mäßigkeit ist von weitumfassendem Umfang. Das Maaßhalten, sich mäßigen, die Mäßigung, der Act jeglicher Tugend, erstreckt sich auf das ganze Reich der Sittlichkeit, sofern sie selbst die Maaßgebung alles pflichtmäßigen Verhaltens ist. Die Tugend ist die schöne Mäßigung in allen Bewegungen der Pflicht. Reinhard handelt an diesem Ort von der Mäßigung als dem vorzüglichsten Mittel zur Erhaltung der Gesundheit des Leibes II., 485. In Bezug jedoch rein allein auf die Mittel des Lebens eines persönlichen Wesens genommen, hat sie einen andern, sehr bestimmten, von der obigen allgemeineren Bedeutung verschiedenen Inhalt. Die Mäßigkeit ist da, was sonst auch die Enthaltsamkeit, die Enthaltung von allem Misbrauch heißt. Der Misbrauch ist die Maaßlosigkeit, die Unmäßigkeit. Sich mäßigen heißt da, das vernünftige, nothwendige Maaß nicht überschreiten, welches geschehen kann, theils durch ein zu dürftig bestimmtes Maaß des Genusses der Lebensmittel, durch Versagung und Verzichtleistung, wie jener Klosterbruder es überschritt, der sich eines beständigen Hungers vor Gott rühmte; theils und viel häufiger durch stärkeren Genuß, als zur Leibesnahrung und Nothdurft erforderlich ist. Es kann für den Menschen das zu seiner Erhaltung unentbehrliche Mittel einen stärkeren oder geringeren Reiz haben, und dieser Reiz ist zunächst der Gedanke, den er selbst erst in dieses Mittel legt, sodann der Hang, womit er sich durch den Genuß beherrschen läßt, ja alle Freiheit daran verliert. Die Unmäßigkeit ist vermittelt durch die Imagination, durch welche das Natürliche sich dem Verstand und Willen einbildet und den begehrten Dingen eine Macht beigelegt wird, die sie an sich nicht haben. Sie sind es nicht, die den

Menschen verleiten, die Pflicht der Mäßigkeit zu übertreten, sondern es ist der falsche Werth, den er auf sie legt, es ist das Gelüsten, das aus dem allgemeinen Hang zum Bösen ist und die Gestalt der Unmäßigkeit annimmt, so daß z. B. das menschlich natürliche und nothwendige Essen und Trinken zum thierischen Fressen und Saufen wird. In solcher Unmäßigkeit, als Gefräßigkeit und Betrunkenheit, fällt der Mensch nicht insofern zu dem Thier zurück, als das Thier nicht unmäßig ist, wohl aber in so fern, als er dadurch sich ganz nur in die Gewalt des Triebes giebt. Diesem, des Menschen unwürdigen Zustande entgegen erhebt sich die Pflicht der Mäßigkeit zunächst als Selbstbeherrschung, als Bewährung der Willensfreiheit gegen die Knechtschaft und Gefangenschaft durch den sinnlichen Trieb, und es hat darin die Erfindung des Fastens ihren Grund als eines besonderen Tugendmittels. Das Fasten hat ursprünglich den Zweck gehabt, diese Gesinnung zu declariren, daß der freie Geist des Menschen, des Christen, nicht geknechtet sey durch die Sinnlichkeit und derselben Trieb. Es war die Veranschaulichung dieses allgemeinen Gedankens durch die einzelne Handlung, und diese war Enthaltung theils von gewissen Speisen auf längere Zeit, theils von allen in bestimmter kürzerer Frist. Es ist somit nicht der natürliche Trieb, der an sich weder gut noch böse ist, unterdrückt, sondern der Befriedigung desselben nur Maaß und Ziel gesetzt; der Hauptpunct aber ist die Absicht, die Gesinnung und deren Bewußtseyn und Declaration; dadurch erst ist das Fasten ein moralisches Verhalten, ein Weg und Mittel zur Tugend, eine feine äußerliche Zucht, wie Luther sagt. Verschwindet hingegen jenes Bewußtseyn, und wird das Fasten so ein rein mechanischer, gedankenloser Act, wird gar gemeint, man thue Gott einen Dienst daran und erwerbe sich selbst dadurch ein Verdienst bei Gott, so ist die Meinung von solchem Dienst und Verdienst Aberglaube, wie in der römischen Kirche, und es verdient vielmehr das Fasten als ein Hinderniß wahrer christlicher

Frömmigkeit unterlassen und beseitigt zu werden, wie mit Recht in der protestantischen Kirche. Am wenigsten kann aus diesem Act der Uebung und Stärkung des freien Geistes und Willens eine Vorschrift, ein Gesetz gemacht und das Gewissen damit verstrickt und beladen werden. Wenn in der Entwickelung der Menschheit der Zweck des Fastens, die Bildung zur Freiheit und Energie des Geistes erreicht und an die Stelle der Rohheit und Uncultur getreten ist, so unterwerfen Gebildete sich nur blöde und heimlich noch der kirchlichen Vorschrift oder verschmähen sie ganz, wie in der römischen Kirche selbst so häufig geschieht. Christus fastet wohl auch, dem Herkommen gemäß, aber das Pharisäische darin tadelt er sehr. Matth. 6, 16 ff. Dies tritt auch sonst noch vielfältig in der Ausübung der Mäßigkeit hervor. Es ist gewiß sehr löblich, wenn die untern Stände, die arbeitenden Klassen vom Genuß des Branntweins, dieses giftigen Alkoholgeistes, entwöhnt, wenigstens zur Maaßhaltung und Enthaltsamkeit gewöhnt werden. Man hat die Mäßigkeit zum Gegenstand von Vereinen gemacht. Diese Form ist zweideutig und wohl nur auf den niedrigsten Grad sittlicher Cultur berechnet. Ein gegenseitiges Versprechen, ein dem Andern gethanes Gelübde soll leisten, was man im sittlichen Gefühl des Nothwendigen zu leisten nicht vermag; ist jenes nicht ein schwaches Surrogat, eine zerbrechliche Stütze gegen dieses und dessen Macht? Ein Versprechen, ein Wort, dem Andern gegeben, sollte bindender seyn als das Bewußtseyn der Pflicht, auf eigne Einsicht und Gewissen gestützt? In dieser Weise gewöhnt man die Menschen nur allzusehr, ihren sittlichen Halt, ihren moralischen Stützpunct außer sich selbst zu suchen. Das sociale Verhältniß, die Masse Gemäßigter, der man sich anschließt, tritt an die Stelle dessen, was Jeder sich selbst und noch mehr seiner Pflicht schuldig ist; ein untergeordneter Beweggrund tritt an die Stelle der Eingebungen der Vernunft und des Gewissens, und macht die Theilnahme an dem Mäßigkeitsvereine zu einer Sittlichkeit aus zweiter Hand.

Eine so von Andern bewachte und nur in Rücksicht auf sie beobachtete Tugend hat wenig Werth. Man kann die Verdienste solcher Mäßigkeitsapostel, wie des Pater Matthiew in England und Irland, des Kaplans Seling und des Pastor Bötticher zu Imsen, vollkommen anerkennen und doch der Ueberzeugung seyn, daß abgenommene Gelübde und Versprechungen, überhaupt Vereine nicht die richtigen sittlichen Hebel sind zu diesem Zweck. Die freie Selbstbeherrschung, welche nicht der Controle bedarf, ist nicht auf dem Wege, sondern durch eine richtige Volkserziehung zu bewirken; sie nur, auf Freiheit gegründet und an die Freiheit sich wendend, kann eine Mäßigkeit erzeugen, welche nicht mehr die Lust zur Unmäßigkeit in sich hat. Man muß überhaupt die christliche Mäßigkeit nicht auf diesen einzigen Punct beschränken und darin allein das Heil der Welt suchen; sonst kommt das pharisäische Spiel bald darin hervor, daß die Mäßigkeit in diesem einen Stück leicht zur Dispensation von der Unmäßigkeit in mehreren andern Beziehungen wird, wie der Türke statt des verbotenen Weins, Opium zu sich nimmt und sich berauscht. Man muß überhaupt das Gefühl dabei haben, daß das Unterlassen eines solchen einzelnen Lasters noch nicht die christliche Tugend selber ist, sondern höchstens ein entfernter Anfang derselben. Der Pharisäismus des menschlichen Herzens kommt leicht hervor selbst in der Mäßigkeit, Frugalität, wenn ihr Motiv unrein und sinnlich ist, wenn als ihr Zweck nur der desto vollkommnere, gesichertere und länger vorhaltende Genuß selber angesehen würde und dieser Mäßige nur kluger, pfiffiger Weise berechnete, daß eine mäßige Unmäßigkeit die desto längere Erhaltung der letztern wäre. In dieser Weise wäre die Mäßigkeit selbst nur ein Mittel für die Unmäßigkeit. Nur als die Folge des freien Entschlusses aus dem Grunde der Pflicht und ihrer vernünftigen Nothwendigkeit hat diese Selbstbekämpfung, welche die Mäßigkeit ist, Werth, und ist das freie Beharren darin eine Tugend. Montesquieu hält die Frugalität für eine Tugend, welche vorzugsweise

in der Republik gefunden werde. Esprit des lois l. 5. ch. 6. Im Christenthum kommen besonders in Betracht die großen sittlichen Beziehungen, welche die Mäßigkeit einem Jeden zur Pflicht machen. Christus warnt vor der Unmäßigkeit, dem Fressen und Saufen in Beziehung auf seine Zukunft, Luc. 21, 34., und der Apostel findet in der Mäßigkeit eine Unterscheidung des Christen von dem Heiden. 1 Petri 4, 3. Die Mäßigkeit ist eben so sehr Pflicht eines Jeden gegen die Gemeinschaft, als gegen sich selbst. Der Christ befleißiget sich daher der Mäßigkeit, um seine Kräfte desto gewisser zu den höhern Zwecken des Lebens, zum Dienste Gottes und des Nächsten gebrauchen zu können.

3. Des Lebens Fortpflanzung. Die natürliche Wirksamkeit des Lebenstriebes zur Erhaltung alles Lebendigen, und die moralische Thätigkeit des Menschen in Beziehung darauf durch die Mäßigkeit, wie groß und normal sie sey, so hat sie doch ihre natürliche Grenze. Das Einzelne vergeht; aber die Gattung besteht. In Bezug auf die Gattung und zum Zweck ihrer Erhaltung wird der natürliche Trieb der Individuen in dem Gedanken der Natur zum Begattungstrieb. Wie dem Lebenstriebe das Leben und die Erhaltung des Einzelwesens anvertraut ist, so dem Fortpflanzungstriebe das Leben und Bestehen der Gattung. Zu diesem Zweck ist die Einheit der Gattung in die Zweiheit der Geschlechter getheilt und hiedurch eine Dialectik gestiftet, welche einerseits das Bedürfniß, andererseits die Befriedigung enthält und so die beständige Aufhebung des Widerspruchs ist. In Bezug darauf ist der Fortpflanzungstrieb der Geschlechtstrieb, in Bezug aber auf die verschiedene Thätigkeit der Geschlechter im Geben und Empfangen der Zeugungstrieb. Er kommt in der Natur nicht tiefer vor, als in der animalischen, doch so, wie diese entfernter Weise bereits in der vegetabilischen beginnt. Die Botanik behauptet auch in der Pflanzenwelt den Unterschied der Geschlechter. Aber der Unterschied ist da so wenig organisch bestimmt, daß er von einigen Physiologen, wie von Schelver,

gänzlich geleugnet worden; nach ihm geschieht die Fortpflanzung der Arten und Individuen keinesweges in der Weise der Befruchtung oder Bestäubung. In der animalischen Welt hingegen scheinen mancher Art Individuen, wie solche Insecten, welche Millionenweise eben so schnell entstehen als vergehen, gar keine andere Bedeutung und Bestimmung zu haben, als nur ihre bestimmte Art fortzupflanzen. Des Menschen Bestimmung ist eine höhere, als nur zu leben, um sich zu begatten und das Geschlecht fortzupflanzen und dann zu sterben. Mittelst des natürlichen Triebes hat allerdings die Gattung und Begattung eine solche Macht über den Einzelnen, daß es nicht in seiner Macht steht, die Gattung etwa durch Nichtbefriedigung des Triebes zu vernichten. Aber andererseits hat doch der Einzelne diese Macht über sich, sich jener Macht zu versagen und zu entziehen, doch stets nur so, daß, wie viele Einzelne den Trieb in sich unterdrücken, das allgemeine Propagationsgeschäft darum doch stets seinen guten Fortgang behält. Das Mysterium der Zeugung, wie es dieses ist in Beziehung auf die Religion, welche die Fortpflanzung der Sünde an die Fortpflanzung der Gattung knüpft, ohne daß diese an sich Sünde wäre, so ist das Zeugungsgeschäft auch Geheimniß für die Naturwissenschaft, und ist so durch Religion und Natur in einen Schleier gehüllt, der nichts als einen großen und weisen Zweck verräth. Der Respect davor ist die Keuschheit und sie die Pflicht, in der alles moralische Verhalten des Menschen in Bezug darauf begriffen ist.

a. Die Pflicht der Keuschheit beruht wesentlich in der Nothwendigkeit, daß in der Neigung und Liebe der Trieb und die Lust verklärt und aufgehoben enthalten sey. Es sind in dieser Hinsicht drei Stadien der Entwickelung des Menschen zu unterscheiden. Unmittelbar zunächst theilt der Mensch den Geschlechtstrieb mit dem Thier. Aber da bleibt der Trieb innerhalb des Gefühls, der Lust und Unlust, wie der Bewußtlosigkeit stehen; das Thier ist nichts weiter als lebendes, fühlendes. In dem

persönlichen Wesen kommt die Lust und Begierde in die Sphäre des Geistes und tritt so in das zweite Stadium ihrer Entwickelung, nämlich der ersten, gleichfalls noch bewußtlosen Liebe. In der Geschlechtsliebe, wie sich zu ihr, als der ersten Liebe, die Geschlechtslust erhebt, ist sie noch so sehr in der Bewußtlosigkeit über sich selbst, daß auch der Geschlechtstrieb in ihr kaum geahnet ist. Der Mensch weiß nicht, was und wie ihm geschehen sey, er weiß sich von seiner Sehnsucht keine Rechenschaft zu geben. In dieser Unbestimmtheit liegt der namenlose Zauber der ersten Liebe und ihre tiefe Romantik und Poesie. Ein bedeutungsvoller Moment des Lebens ist der, in welchem dieser wundervolle Instinct der bewußtlosen Liebe sich entwickelt. Gewaltsam unterdrückt, falsch geleitet oder verderbt, führt er zu den ärgsten Ausschweifungen und Verbrechen, wohl verstanden und beachtet zur höchsten Idealität. Das Erwachen der ersten Liebe ist selbst die höchste Poesie des Lebens, und die Bewußtlosigkeit über ihre Herkunft aus dem Geschlechtstriebe und der Geschlechtslust ist die Keuschheit, wie sie die ihr angeborene ist. An die Entwickelung der Lebensjahre gebunden verschwindet indeß dieser zarte Blüthenduft, wenn in dem dritten Stadium der in ihr verborgene Inhalt, welches der Geschlechtstrieb war, zum Bewußtseyn kommt. Jene Keuschheit selbst hat insofern noch keinen Werth, als sie nur die menschlich-natürliche, noch nicht das Werk der freien Gesinnung und Willensbewegung war, die sich durch ihren Gegensatz auch vermitteln muß. Schon in die Sphäre des Geistes gekommen war der Trieb der vergeistigte; er ist dieß nun auch mit Bewußtseyn und so auf einer höhern Stufe. Der Geschlechtstrieb und dessen Lust ist nicht vernichtet oder vergangen; aber geläutert und zur Liebe verklärt verliert der Trieb und dessen Lust seinen ursprünglichen Character der Rohheit und Brutalität und erhebt sich zur sittlichen Form und Gesinnung. Es ist daher das mönchisch-ascetische Verwerfen des Naturtriebes eben so unsittlich als das Kanonisiren desselben durch Fr. Schle-

gel (in der Lucinde). Die Keuschheit ist auf dieser Stufe das Bewußtseyn des Geschlechtstriebes und dessen Lust, aber wie beide durch Liebe gereinigt, verklärt und vergeistigt sind. Das äußerliche noch natürliche Wohlgefallen an der persönlichen Gestalt und Erscheinung ist nicht das grobe, materielle, es ist nicht Wohlgefallen an der üppigen Fülle und sinnlichen Fleischlichkeit, sondern an der ästhetischen Erscheinung, an der Schönheit und Anmuth, an der moralischen Haltung und Würde. Es ist dieß zunächst das Moment der Reinheit in der Keuschheit, und die Pflicht ist an dieser Seite, die Geschlechtsliebe in ihrer Reinheit zu bewahren. Christus preiset selig, die reinen Herzens sind, Matth. 5, 8. 15, 19., und der Apostel nennt auch das, die Lüste des Fleisches nicht vollbringen. Gal. 5, 16.

b. Unkeuschheit ist es, wenn der Trieb und dessen Lust sich anders als in der reinen Liebe und gesetzlichen Weise seine Befriedigung sucht, und dieß geschieht zunächst so, daß er auf dem Punct stehen bleibt, wo er Gefühle und Vorstellungen, Bilder und Imaginationen, die ihn und seine Befriedigung zu ihrem Inhalt haben, zu seiner Vermittelung hat. Es ist die Imagination, mittelst deren auch in dieser Beziehung sich das Natürliche dem Geiste einbildet, und diese Einbildung ist das zwischen dem Trieb und dessen Befriedigung in der Mitte Schwebende. Es ist damit jeglicher Schwärmerei und Leidenschaft Thür und Thor geöffnet. Die Keuschheit besteht an dieser Seite eben darin, daß der Mensch sich solcher Imaginationen enthält, welche lediglich das Sinnliche des Geschlechtstriebes zum Gegenstand haben, daß er sich aller der Mittel enthält, welche die Lüderlichkeit erfunden hat, die Begierde zu entflammen, schlüpfriger Bilder und Bücher, sittenloser Romane und Gedichte. Bei alten Frauen und Männern, in denen die Kraft des Geschlechtstriebes längst erloschen ist, findet sich diese Unkeuschheit nicht selten. Gegen Anfechtungen dieser Art ist die ernste Arbeit und Anstrengung das edelste Mittel; nur Müßiggänger und Phantasten hängen

den Träumen der Einbildungskraft nach; das concrete Leben fordert zu redlicher, gewissenhafter Thätigkeit auf. Ist hingegen die Phantasie befleckt nnd an solche sinnliche Reize gewöhnt, so ist der Uebergang von da nicht weit bis an den Punct, wo der Mensch auch in der That ganz in die Gewalt des Triebes fällt. In solcher Hingebung verhält er sich dann nicht nur thierisch, sondern auch, was das Thier nicht zu seyn vermag, unkeusch. Bei den Hunden heißt es mit Recht: naturalia non sunt turpia. Aber so kann es nicht heißen bei dem Menschen. Mit dem Triebe selbst und in seiner Wahrheit gilt es allein die Erhaltung der Gattung; wird aber diese nicht bezweckt, sondern allein die sinnliche Lustbegier, so ist das mehr als Brutalität. Das sittliche Gefühl wird sich daher stets gegen die Regierungen erheben, welche die Höhlen der Unzucht, Bordelle öffentlich dulden. Daß die Befriedigung des Triebes in der Lust, sey sie die natürliche oder unnatürliche, jemals Zweck würde, wäre mit der sittlichen Abzweckung des Triebes, wie er sich zur reinen Liebe verklärt, unvereinbar. Dieß, daß die Unkeuschheit diese Hingebung an den rohen Geschlechtstrieb ist, macht, daß man als Geistlicher in Gegenwart einer Frau, und am wenigsten bei einer Copulation, weder der Keuschheit, noch der Unkeuschheit ohne Unanständigkeit erwähnen kann. Die Bibel, die es noch mit Menschen jeder Bildungsstufe zu thun hat, erwähnt ohne Bedenken des Lasters der Hurerei und Unkeuschheit, und hebt dagegen die Pflicht der Keuschheit hervor. So Röm. 1, 24 ff. 1 Cor. 10, 8. 1 Tim. 4, 12. 5, 2., und Christus verbietet selbst, ein Weib anzusehen mit der Begierde, und nennet das einen Ehebruch im Herzen. Matth. 5, 28.

c. Die einzig rechtmäßige Befriedigung des Geschlechtstriebes ist das sittliche Institut der Ehe, aber die Keuschheit findet auch in ihr statt, wie vor und nach ihr. Zur Keuschheit führet an sich weder die Natur, noch die Kunst, wenn sie nicht durch sittliche Rücksichten geleitet werden. Sie kann überhaupt nicht

vorkommen, bevor das Individuum leiblich erstarkt und ausgebildet und das Erwachen des Geschlechtstriebes erfolgt ist. Alsdann entsteht die Schamhaftigkeit als das Gefühl des Widerspruchs der sittlichen und sinnlichen Empfindung des Geschlechtstriebes, und die Sprache der Schamhaftigkeit ist die Schamröthe. Aber die Schamhaftigkeit ist das, wozu Kinder, auch dann schon, wenn sie noch weder keusch noch unkeusch seyn können, anzuleiten sind. Sie ist die wesentliche Vorbereitung zur Pflicht der Keuschheit und nachher der reinste Ausdruck derselben. Die Keuschheit erweiset sich als Schamhaftigkeit und Sittsamkeit in Anzügen und Geberden, in Worten und Werken. Nur vorzugsweise ist das weibliche Geschlecht durch die Pflicht darauf angewiesen; nur empfindlicher und anstößiger ist da jede Verletzung dieser Pflicht, weil ihm diese Pflicht durch die weibliche Individualität so sehr erleichtert ist. Daher nichts widerlicher ist als ein lüderliches, unzüchtiges Weib; ihm steht höchstens ein betrunkenes gleich. Eines solchen schämt sich das ganze Geschlecht. Weil auf der Seite des Weibes die Lust sich am meisten in der Bewußtlosigkeit erhält und dagegen die Liebe desto mehr Intensität und Innigkeit hat, so ist es eben darin gegründet, daß das Aussprechen und Erklären der Liebe von dem Manne ausgeht, wie sehr auch die Ermunterung dazu von Seiten des Weibes komme. Förmliche Liebeserklärungen von Seiten der Frauen könnten kaum ohne Unkeuschheit geschehen. Die Keuschheit vor der Ehe ist die nothwendige Voraussetzung eines glücklichen Lebens in ihr, wie das Gegentheil, die Gewöhnung des Mannes an Ausschweifungen, der befleckte Ruf der Frau vor der Ehe meistens das Unglück derselben bildet. Die Ehe ist das Institut, in welchem der Geschlechtstrieb und die Geschlechtsliebe ihr Recht und ihre Befriedigung finden. Aber die Pflicht der Keuschheit darf selbst christlichen Eheleuten nicht fremd werden, sowohl im Verhältniß zu einander, als zu andern neben ihnen. Jede Untreue, sey es in Neigungen oder Thaten, hat

zugleich den Character der Unkeuschheit. Aber selbst der Ehe und der Liebe, die zu ihr führt, ist zu entsagen, wenn und so lange einer nicht in solchen Verhältnissen lebt, in denen er die Ehe eingehen kann. Nicht in solchem Verhältniß steht, wer der Liebe selbst eine falsche, pflichtwidrige Richtung gegeben hat, etwa in der Zuneigung zum Weibe eines Andern oder in allzunahen Graden der Blutsverwandtschaft. Eben so wenig steht in der Berechtigung zur Ehe, wer Frau und Kinder nicht anständig zu ernähren weiß. Ist so die Liebe selbst im Streit mit andern höhern Pflichten, so ist ihr zu entsagen; sonst ist die Liebe selbst nicht rein und würdig, nicht ohne Unkeuschheit. Phil. 4, 8. 2 Cor. 6, 6.

Zweiter Abschnitt.

Die Pflicht in Bezug auf die menschliche Seele.

Die Pflicht in dieser Beziehung ist 1) die unmittelbare oder die eines Jeden gegen die menschliche Seele überhaupt. Der Begriff als Zweck dieser Pflicht ist, daß die Seele nicht bleibe, wie sie von der Natur herkommt, ein rohes, unbearbeitetes, uncultivirtes Wesen. Die Pflicht an dieser Seite zweckt auf die Bestimmung des Menschen ab und ist die Cultur der Seele. 2) Die Pflicht ist die mittelbare und sich durch Anderes als die Seele selbst vermittelnde. Das Andere ist das Ding, die Sache, von der die Seele, sich ihrer selbst bewußt, sich verschieden weiß. Indem die Seele durch sich die Sache setzt und bestimmt, ihren Willen in dieselbe hineinlegt, so hört sie auf, nur Sache und herrenloses Gut zu seyn, so ist sie Eigenthum. Zum Seyn und Leben des Menschen gehört auch das Haben und Besitzen. In der menschlichen Gemeinschaft und Gesellschaft ist das Meinige von dem Deinigen verschieden. Da treten Unterschiede an den Besitzthümern hervor und Pflichten in Beziehung darauf.

3) Die Pflicht in der concreten Identität. Mit beiden, der Seelenbildung und dem Eigenthum, bezweckt die Seele sowohl den reinen Genuß ihrer selbst, als dessen, was sie besitzt, in beiden den Lebensgenuß. Das Vernünftige und die Bestimmung der Seele ist die angegebene Sphäre des Selbstbewußtseyns, in der sie sich glücklich fühlt. Daß sie aber dennoch durch des irdischen Lebens Genuß und dessen Glück und Glückseligkeit sich nicht absolut befriedigt fühlt, das ist dann weiter die Nothwendigkeit des Ueberganges des Selbstbewußtseyns zum Gottesbewußtseyn.

1. Die Cultur der Seele. Sie hebt an in der Erziehung, setzet sich fort als Erhebung zur Selbständigkeit und vollendet sich als Fortschritt in unendlicher Entwickelung. Die Erziehung wird in der Schrift als gleichbedeutend mit sittlicher Bildung genommen. Hebr. 12, 4 und ff. Sie hebt allerdings als die körperliche an, sofern das leibliche Leben des Kindes das Substract seiner ganzen Entwickelung ist. Aber schon da wird das Kind als ein Mensch erzogen, nicht als das Thier gezogen. Eine Pflicht ist und hat die Erziehung in Bezug auf den menschlichen Leib, sofern er der Organismus der Psyche oder der Leib ist, dem eine Seele einwohnt, welche nicht nur die des Leibes, sondern auch die des persönlichen Wesens ist. Mehr noch, als mit dem Daseyn, hat die Erziehung mit dem Bewußtseyn des Kindes zu thun; bis zum Erwachen von diesem beschränkt sie sich auf Angewöhnung und Sitte. Der Mensch ist aber an sich das denkende und wollende, das vernünftige und freie Wesen; darum kann er es werden und dazu erzogen werden; aber als der eben Geborene ist er es noch nicht wirklich, sondern er muß es erst werden. Hierauf beruht, wie die Bestimmung des Menschen, so die Pflicht der an ihm vom ersten Athemzug an thätigen Erziehung. Als organisches entwickelt das leibliche Leben des Menschen sich von selbst, von innen, durch die Macht der Natur, und wie er seiner Länge keine Elle zusetzen kann, so kann er

auch, außer allein in der unnatürlichsten Weise, durch Sorglosigkeit und Verkrüppelung, den Entwickelungsgang der Natur nicht rückgängig machen, sondern nur durch pflichtwidrigen Einfluß verhindern, daß die Natur die leibliche Gestaltung und Ausbildung durch ihre eigene, immanente Macht vollbringe. Die Cultur der Seele hingegen übernimmt nicht die Natur, sondern der Geist, und zwar so, daß er ihr von außen entgegen und zu Hülfe kommt, damit sie, was ihr möglich und wessen sie fähig ist, wirklich werde. Die Aufgabe oder Pflicht der Erziehung ist, dieß zu bewirken und zu erreichen, daß eine gesunde Seele in dem gesunden Leibe wohne; der Seele Gesundheit aber ist die Vernünftigkeit. Daß es dazu komme, kann nicht ohne die an der Seele thätige Erziehung geschehen, und es wird das Kind deshalb nicht gefragt, ob es erzogen seyn wolle oder nicht; die Erziehung geht von dem Grundsatz aus, daß zu demjenigen, was in sich vernünftig und nothwendig ist, ein Jeder im Voraus und stillschweigend seine Einwilligung gegeben. Die Erziehung ist daher, falls es nöthig ist, von dem Zwange begleitet, welcher die Zucht ist. Aber nicht auch hat sie an dem Menschen ein Wesen, das nichts aus sich zu machen vermöchte, das nicht auch die Möglichkeit und Fähigkeit hätte, sich aus sich selbst herauszubilden und sich von innen zu entwickeln. Was durch den Begriff der Menschheit in ihm angelegt oder als Anlage, Princip und Keim enthalten ist, zur Entwickelung zu bringen, ist der Erziehung Pflicht, und sie entwickelt es nur, damit es sich selbst entwickele. Die Erziehung ist das gemeinsame Werk des Erzogenen und Erziehenden. Es ist dieß die Wahrheit des pädagogischen Moralprincips, daß ohne Erziehung Niemand zu einem sittlichgebildeten Menschen zu werden vermöge, und daß es in dieser Hinsicht wesentlich darauf ankomme, wie er durch Andere und durch sich erzogen worden. Die Aufgabe ist, jedes Element, das noch im einfachen, unmittelbaren Bewußtseyn unentwickelt enthalten ist, zu entwickeln, alle Bestimmungen des Ich,

die in diesem an sich noch unentfaltet liegen, zu freier Thätigkeit heranzubilden. Wenn alle die Veranlassungen, welche von der Erziehung ausgehen, von ihm selbst unbenutzt bleiben, kann die beste Erziehung nichts ausrichten, und was so die Erziehung voraussetzt und woran sie nur anknüpft, die Selbstthätigkeit des Menschen, das ist als Selbständigkeit des Menschen auch ihr Ziel. Wichtig ist besonders für den Unterricht und die Erziehung der Unterschied von Schule und Haus. Hier entwickelt der Geist sich noch in seiner Natürlichkeit als individuelle, einzelne Seele, als Eigenthümlichkeit, wodurch er von andern verschieden ist. Da kann und muß jedes Kind in seiner Art und Unart beobachtet und geregelt, sein Eigensinn und Eigenwille gebrochen und in seinen guten Eigenthümlichkeiten gepflegt und weitergeführt werden. Die Schule ist nicht der Ort, wo der Lehrer sich nach den Eigenthümlichkeiten der Kinder richten und einrichten, sie studiren und ausbilden kann. Es muß der Mensch da vielmehr lernen, sich in allgemeine Ordnung und Sitte zu fügen und seiner Eigenthümlichkeit danach Gewalt und Abbruch zu thun. Er muß sich zum Allgemeinen erheben im Wissen und Wollen, und die schon vor ihm vorhandene Bildungsmasse in sich aufnehmen. Ein Zeichen von Mangel an Bildung ist es, in der Gesellschaft die Eigenthümlichkeit stark hervortreten zu lassen. Die Herausbildung der Seele aus ihrer Natürlichkeit ist die Erziehung, dieß, daß die Naturbestimmtheit aufhört, eine wesentliche Beschränkung des Geistes zu seyn.

Das Gelangen des denkenden und wollenden Wesens zur Vernünftigkeit und Freiheit ist dessen Selbständigkeit. Man blieb sonst in der Moral an dieser Seite bei der Seele, als einem bloßen Vermögen, stehen, und wie die Physiologen von verschiedenen Kräften des menschlichen Leibes und Lebens handelten, so die Psychologen von verschiedenen Seelenkräften, welche sie als niedere und höhere unterschieden; zu jenen rechneten sie die, welche der Mensch noch gemein hat mit dem Thier, die Kraft

zu fühlen und zu empfinden, Einbildungskraft, Vorstellungskraft, Gedächtniß; Vernunft und Willen hingegen, als die höheren Seelenkräfte, habe der Mensch vor dem Thier voraus. Diese oberflächlichen, auf einer schlechten Philosophie beruhenden Unterscheidungen werden jetzt nur von solchen beibehalten, welche die Wesenheit des Geistes nicht kennen; so noch von Ammon und Baumgarten-Crusius. Die Theorie von Vermögen und Kräften gehört dem Reich der Natur an; der Begriff der Kraft ist dem des Geistes, auch als Seele, unangemessen. Die sogenannten niedern und höhern Seelenkräfte sind in der That und Wahrheit die eine und selbige geistige Thätigkeit nur auf verschiedenen Stufen und nach verschiedenen Seiten hin, und es entsteht in Beziehung darauf die Pflicht der Erziehung, diese verschiedenen Seelenthätigkeiten zu üben, keine derselben gleichsam todt liegen zu lassen, wie ein Brachfeld, sondern sie harmonisch auszubilden, so daß keine die andere überflügelt oder ihr Abbruch thut. Die Pflicht der Cultur der Seele schließt sich wesentlich an die Elemente der Persönlichkeit an. Diese sind Verstand und Wille. Das verständige Denken fängt in dem Menschen als Fühlen, das Wollen als Begehren an. Dieser Anfang ist noch die Seite der Natürlichkeit, in welcher Beziehung ein Jeder von Natur ohne Verstand und Willen ist; ganz ohne Verstand und Willen ist der Mensch, wie er nur der geborene und lebendige ist. Dennoch ist er bereits im Unterschied vom Thier das persönliche Wesen, nämlich an sich und in der Möglichkeit des Verstandes und Willens, vom Verstande aus kann er zur Vernunft, vom Willen aus zur Freiheit, durch beides zur wirklichen Selbständigkeit gelangen. Die Pflicht der Cultur der Seele ist vornämlich als Erziehung, sowohl durch Andere, als durch sich, die natürlich und willkührlich an den Verstand und Willen gesetzten Schranken aufzuheben, und dem Geiste, der schon als Trieb darauf treibt, alle Hemmungen abzunehmen. Was den Verstand des Menschen betrifft, so geht schon der Trieb zum Lernen in

der Neugierde und Wißbegierde darauf aus, die Hauptschranke, welche die natürliche Unwissenheit ist, zu beseitigen, und nur an solchen Trieb, sey er schwächer oder stärker, kann die Pflicht der Seelenbildung anknüpfen. Daß der menschliche Geist in seinem Denken und Wissen nicht ohne Schranken, nicht unbeschränkt sey, ist jeder bereit, einzugestehen; doch unterscheidet die Sprache sehr genau zwischen Beschränktheit und Bornirtheit, und zu der letztern bekennt sich niemand selbst, weil das zugleich das Bekenntniß der eigenen That und Schuld wäre; wie der Vorwurf nicht ohne Härte ist. Nicht zu Verstande kommen und seinen Verstand verlieren kann der Mensch; jenes ohne seine Schuld, wie im angeborenen Blödsinn; dieses durch seine Schuld, durch Trunksucht, Ehrsucht, unglückliche Liebe. Dort, wie auch in der Krankheit, kommt die Hemmung, Lähmung, Schwäche an den Verstand, auf dem Wege der Natur und durch Misgeschick und findet im Mitleiden und öffentlichen Anstalten Fürsorge und Erleichterung. Was aber die Pflicht von einem Jeden, der es leisten konnte, fordert, ist, die Leidenschaft zu unterdrücken und alles, physische und geistige Zerrüttung zu vermeiden, was meist von diesem Unsegen begleitet ist, daß es an den Verstand eine schwer zu überwältigende Schranke bringt. Die Gewohnheit, der Reiz des Augenblicks führet leicht zum anhaltenden Gebrauch solcher betäubenden Opiate, narkotischen Essenzen und Gifte, wie der Alkoholgeist im Branntwein, welche nicht nur das Leben, sondern auch den Verstand schwächen und entnerven. Der Opiumhandel, das Rauchen des Opiums, hat unter den Chinesen schon unermeßliches Verderben gestiftet. Die Bosheit hat zu allen Zeiten solche Mittel ausgesonnen, wie die frühe Verführung zu allerlei Lastern, welche die sichere Wirkung haben, die Verstandesentwickelung zu verhindern. Schon die völlige Vernachlässigung, der Mangel an Erziehung und Unterricht, betrügt schändlicherweise einen Menschen, wie Kaspar Hauser, um das Recht, das er als persönliches Wesen hat, zu

Verstande zu kommen, und nimmt sich heraus, ihn an Leib und Seele zu verkrüppeln. Lieblosigkeit und Eigennutz haben schon oft dergleichen Bubenstücke ausgeführt, den reichen Erben von Jugend auf zu verführen zum Müßiggang, zur Lüderlichkeit und sonstigen Schlechtigkeit, worauf Blödsinn und frühes Ende folgte, oder auch einen zur Landesregierung berechtigten unfähig dazu zu machen, dadurch, daß er früh um seinen Verstand gebracht wurde. Ja auch Regierungen in manchen Ländern haben den Grundsatz, den Verstand des Volkes nicht allzusehr aufzuklären, ihm seine geistige Nahrung spärlich zuzumessen, in der Meinung, es desto leichter regieren zu können, wie es auch in Deutschland noch Minister giebt, die mit freier Presse nicht zu regieren vermögen, sondern das Volk in der Unmündigkeit und Unselbständigkeit zu erhalten suchen. Das Pflichtwidrige solcher Behandlung ist in allen diesen Fällen besonders die List, wodurch auch der Schein der That vermieden und vorausgesetzt ist, man werde es doch nicht merken, oder es sey gar edel und christlich. Auch das Symbol, als nothwendige Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft und als Zeugniß des Glaubens derselben zu seiner Zeit aus dem Geiste derselben hervorgegangen, hat nicht die Absicht gehabt, die Geister für alle Zeit an seine Buchstaben zu binden. Kein Zeitalter, sagt Kant (Was ist Aufklärung? S. 6.), kann sich verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Er fügt hinzu: der Probirstein Alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Soweit Kant. Es ist eine der unglücklichsten Vorstellungen, das Symbol als einen Hemmschuh anzusehen, oder als einen Zaum, welche beide nur dazu dienen, zum Stehen zu bringen und den Fortschritt zu verhindern. Wenn, wie ein alter Weiser gesagt hat: die Tugend

Erkenntniß ist, so muß man auch sagen, daß die Erkenntniß jederzeit gut und eine Tugend sey, denn sie ist in allen Gestalten, auch als Erkenntniß der Lüge, Erkenntniß der Wahrheit. Es muß deshalb vor allem das Bewußtseyn, als ihr Element, befreit und gereinigt werden von Vorliebe und Vorurtheil, und der Verstand gebildet seyn zum tüchtigen Organ der Erkenntniß und Wissenschaft, sowohl von der Natur als Geschichte. So lange noch Naturphänomene, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, dem menschlichen Geiste Furcht und Schrecken einjagen, so ist es, weil er mit ihren Gesetzen unbekannt ist und die Astronomie die Furcht davor nicht zerstreut hat. Staatslenker und Völkerbändiger haben wohl in alten Zeiten solche Affecte der Menschen benutzt zu ihrem Zweck und von dem Aberglauben und dessen Begünstigung Vortheile für die Regierungen erwartet; sie haben gedacht, die Völker desto gewisser im Zaum zu halten, wenn sie den Verstand derselben in der angeborenen Finsterniß lassen. Aber heutiges Tages, wo das Licht nicht mehr unter den Scheffel zu stellen ist, nennt man solche, die das thun, mit Recht Verfinsterer, Obscuranten; sie halten das Licht, das Denken, vollends das Begreifen und Philosophiren für schädlich, für den Ruin der Religion und Menschheit. Mit dem allen aber zeigen sie nur, daß sie selbst noch in den größesten Vorurtheilen befangen, das, was sie andern vorenthalten, nicht als Wahrheit anerkennen und die Erkenntniß derselben erst bei sich selbst anzufangen hätten. Denn in der materiellen Gewalt an und für sich ist sie so wenig enthalten, als man sie im Schlaf und ohne eigene Anstrengung erwerben kann. Die Schwärmerei in allen Formen ist Verfinsterung der Wahrheit, Trübung des Verstandeslichtes. Die Monomanie von Don Quixote war allein veranlaßt worden durch die abgeschmackten Ritterromane, in die er sich so hineingelesen und hineingelebt hatte, daß er diese phantastische Welt schlechthin verwechselte mit der Wirklichkeit. In allen andern Beziehungen sonst klug, scharfsinnig, geistreich, war er, sobald er an die Be-

stimmung des fahrenden Ritters, die er sich gegeben, dachte, sofort von Sinnen, wie dieß Cervantes so meisterhaft geschildert hat. Das Leben in der Welt des Mittelalters, wo der Geist noch roh nur seinen dunklen Gefühlen nachging, und das Gründen eines practischen Verfahrens darauf in der jetzigen Zeit, hat in allen Gestalten einen donquixotischen Character. Noch bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein haben sich zwei der gräßlichsten Erbstücke des Mittelalters erhalten — die Inquisition in Spanien und der Hexenproceß in Deutschland und England. Wer zweifelt jetzt, nachdem sie ausgerottet sind, daß sie Ausgeburten altvererbten Truges und Unverstandes waren? Wir freuen uns dessen jetzt, wir wünschen uns Glück, daß solcher grausamer Irrthum endlich an den Tag der Erkenntniß gekommen, und der lange blutige Schatten, den er hinter sich herzog, verschwunden ist. Und doch, wie leicht kann die jetzt noch so häufig spukende Vorliebe für das Mittelalter uns jene finstern Tage wieder heraufführen, wo Tausende durch Justizmord zum Tode verdammt, andere so lange gefoltert wurden, bis sie des qualvollen Lebens müde Verbrechen eingestanden, die sie nie begangen hatten, oder auch im wahnsinnigen Selbstbetrug sich selber anklagten. — Durch den Protestantismus ist dem Geiste eine neue Welt, die Welt des Selbstbewußtseyns aufgegangen, in der nichts ein Gegenstand seiner Liebe und Achtung seyn kann, was er nicht in dem Gedanken vor sich rechtfertigen kann. Er, als die Erneuerung des wahren christlichen Glaubens, ist auch die Anerkennung, daß, um den christlichen Glauben in seiner Wahrheit zu besitzen, Verstandesbildung durchaus erforderlich sey. Die dazu beigetragen haben im reichsten Maaß und der Welt einen neuen Schwung in der Geistesbildung gegeben haben, ein Sokrates, Aristoteles, Christus, Leibnitz, Kant und schon Luther, sind bei der Nachwelt als Wohlthäter der Menschheit verehrt. Der theoretische Character einer Zeit ist die Grundlage für das, was von practischen Instituten darauf sich zur Verbreitung der

Aufklärung und Erkenntniß bilden kann. Christlich-protestantischer Staaten nächste und höchste Pflicht ist die Volksbildung und die Ueberzeugung, daß die Macht eines Staats in seiner Intelligenz beruht, welche auf alle Verhältnisse des Lebens, auf die Sitte und den Glauben zurückwirkt. Dergleichen Institute, wie Universitäten und Volksschulen, sind erst in der christlichen Welt, zwar nicht aus der sogenannten Kirche, aber doch aus dem Geiste des Christenthums hervorgegangen; sie haben sich gegründet auf die christliche Religion, als die Religion des Geistes und auf die Lehre: Gott wolle, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Matth. 6, 22. Joh. 12, 46 ff. 17, 17. Ephes. 4, 15. 2 Cor. 4, 6. 1 Tim. 2, 4. — Alle Cultur der Seele mittelst der Erziehung und des Unterrichts zweckt darauf ab, daß der Mensch der nachdenkende, selbstdenkende, selbsturtheilende, somit in seinem Denken frei und selbständig werde und sich denkend mit sich selbst, mit Gott und der Welt verständige. Schon im Verstehen und Denken ist auch der Wille rege; dieß zeigt sich in der Aufmerksamkeit; durch sie hat auch das Denken schon einen sittlichen Character, der nicht erlaubt, gedankenlos zu bleiben, noch auch nur das zu denken und für wahr zu halten, was man will oder beliebt, sondern auf alle Bestimmungen des Gedankens, auf alle in der Sache selbst liegenden Momente zu achten und zu merken. Ebenso kann das Wollen nicht seyn ohne Verstehen und Denken; denn alles Wollen ist ein sich Bestimmen; bestimmen aber heißt Denken; es ist ein sich Entschließen, schließen aber heißt Denken; es ist ein Bezwecken und der Zweck ist Gedanke; was demnach für das Wollen im Denken die Aufmerksamkeit, das ist für das Denken im Wollen die Zweckmäßigkeit; mittelst beider ist Denken und Wollen eins. Dieß ist auch in der Forderung einer sittlichen Gesinnung enthalten, ohne welche alles Denken und Wollen keinen Werth hat. Nur da, wo alles Denken und Wissen und alles Wollen und Bezwecken, wie bei Lessing, Justus Möser und

anderen, von einer starken sittlichen Gesinnung getragen ist und an dieser seine Wurzel hat, zwingt es uns die höchste Achtung ab; die Willkühr im Denken und Wollen ist von ihr das geradeste Gegentheil; was in wissenschaftlicher Weise für jenes die Logik, ist für dieses die Moral; das Logische und Moralische verbannt das Willkührliche aus dem Denken und Wollen, hebt das Gesetz hervor, worin allein Freiheit ist, ohne die das Denken nicht wahres Denken, das Wollen nicht wahres Wollen, sondern beides nur ein willkührliches ist. Die Gewöhnung zum logischen Denken und sittlichen Wollen ist die Zucht zur Vernunft und Freiheit oder zur Selbständigkeit. Der wirklich moralische Wille ist der freie und autonomische, d. h. durch nichts Anderes, als durch sich selbst sich bestimmende und begrenzende; er ist sich selbst zugleich Gesetz und Schranke. Wie Goethe sagt:

> Wer Großes will, muß sich zusammen raffen.
> In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.
> Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

Diese Beschränkung aber, welche die freie Selbstbeschränkung ist, ist eine andere, als die heteronomische, in der durch etwas Anderes und Fremdes eine Beschränkung an den Willen gesetzt **ist** oder **wird**. Das Gesetz ist der absolut freie Wille selbst; die Heteronomie in allen Gestalten Behinderung der wahren Freiheit im Willen. Solche Beschränkung nun ist schon des Willens Natürlichkeit, an welche nach der Lehre der christlichen Religion die Freiheit verloren gegangen; dieser Lehre immanente Wahrheit ist, daß von Natur kein Wille frei ist, sondern allein durch den Geist und dieser selbst ist nur als der wiedergeborene. Bleibt der Mensch so, wie er ist von Natur, so ist er zu allen schlechten Streichen aufgelegt, so nimmt er den Inhalt für seinen Willen nur aus der Natürlichkeit und Sinnlichkeit und gelangt nicht zur Freiheit. Jene Lehre ist aber nicht, daß die Freiheit sogar bis auf die Möglichkeit verloren gegangen wäre, sondern wiederherzustellen ist. Doch ist jedes Vergehen ein über

die Schranke, die das Gesetz ist, Hinausgehen und dieser Mangel sofort Einbuße der wiedererlangten Freiheit. Seinen Begierden und Trieben, seinen sinnlichen Gefühlen und Neigungen folgend ist das Leben des Menschen, selbst in der äußerlichen Verfeinerung der Sitten, ein Leben in der Rohheit und Wildheit der Natur und in der Knechtschaft der Sünden. Die Willkühr, die sich dem Gesetz und Gehorsam entzieht, ist die Beschränkung der Freiheit und der Mangel, der durch Cultur und Erziehung, d. h. zugleich durch des Menschen freien Entschluß und Willen, aufzuheben ist. Von Natur ist jeder geneigt, sich auf sich etwas einzubilden, sich für besser zu halten, als er ist und sich selbstsüchtig nur in sich selbst zu fassen. Diese Einbildung, Selbsttäuschung und Selbstsucht ist das an dem Willen Aufzuhebende. Dieser Mangel am Willen ist noch eben so sehr Mangel am Verstande; denn es fehlt jenem, wie diesem das Bewußtseyn des Gesetzes: erkenne dich selbst, nämlich in deiner Wahrheit und Lügenhaftigkeit. Steigert diese Einbildung und Eitelkeit weiter gar sich zum Ehrgefühl und zur Empfindlichkeit, so thut sie der Willensfreiheit um so mehr Abbruch, als sie selbst in ihrer Nothwendigkeit und Berechtigung gegen Andere vorausgesetzt wird. Je weniger dann ein Jeder in sich selbst gegen sich selbst sicher ist, um so mehr ist er Anderen sich gegenüber bloß gestellt. Wenn überhaupt nicht sittliche Gesinnung und Energie tief im Gemüth begründet ist, so kann es den verschiedensten Einwirkungen von außen gelingen, die Willensfreiheit zu erschüttern und sie in ihr Gegentheil zu verkehren. So zunächst der materiellen Gewalt, der irdischen Hoheit und Macht. Sie übt auch unabsichtlich einen gröberen oder feineren Zwang aus, welchen zu ertragen man absonderlich organisirt seyn muß. Es giebt aber solche Naturen, welche sich die Freiheit des Willens auch unter solchen Umständen zu reserviren nicht zugetraut haben, ja sich freuen, daß sie nun doch einen Willen haben, obgleich nur den fremden, und denen alle Fußtritte von dieser

Seite als besondere Begnadigungen gelten. So wirken auch die da aufgestellten Lockspeisen der Protection und Promotion äußerst gefährlich auf viele Gemüther, so daß sie der zufällig herrschenden Gewalt alle Dienste zu leisten, ihr alle geforderten Garantien zu geben, ja ihre Seele dem Teufel zu verschreiben fähig werden. Ueberhaupt und im weiteren Umfange wirkt die Autorität auf Viele imponirend und ihre Willensfreiheit hemmend. Wie Viele nur das glauben und für wahr halten, was dieser und jener von berühmtem Namen gesagt und geschrieben hat, so gründen sie darauf leicht auch ein dem ähnliches Verhalten; sie gehen nicht auf das zurück, was die Autorität zur Autorität gemacht hat; sie begnügen sich mit der Erscheinung derselben und lassen sich willig von ihr diese Fesseln anlegen, welche Beschränkungen der Freiheit des Willens sind. Jede Art von Beredung und Ueberredung, welche verführend wirkt und die Freiheit der Entschließung beschränkt, gehört in diese Reihe; der Ueberredete schon und noch mehr der Verführte ist für den Andern nur zu einem Mittel herabgesetzt und durch diesen um seine Willensfreiheit gebracht. Ist dieß schon schlecht und empörend zu entschieden schlechten Zwecken, so ist es noch weit mehr unerlaubt zu frommen und guten, weil kein Entschluß sittlich rein und würdig ist, der nicht in eigener Bewegung gefaßt ist, wie sehr er auch von Andern mag veranlaßt worden seyn. Jedes Bewirken eines solchen Entschlusses ist ein den Andern Hintergehen, ist Hinterlist, welche wohl zu schlechten Zwecken mag das geeignete Mittel seyn, zu guten nimmermehr. Kant erklärt unter andern, er habe bei den beredten und pathetischen Reden selbst zu frommen und heiligen Zwecken jederzeit ein sonderliches Unbehagen gefühlt, weil sie ihn an die Kunst erinnern, jemanden auch ohne und wider seinen Willen zu überlisten und ihm Entschließungen abzulocken, die er in freier Ueberlegung nicht gefaßt haben würde. Wie sehr haben diese auf solchen Effect ausgehenden geistlichen Reden, diese Bekehrungspredigten, welche

den Zuhörer gleichsam bei den Haaren zu seiner Bekehrung zwingen wollen, es verschuldet, daß alle gebildeten Zuhörer sie verlassen und sie zuletzt nur den willenlosen Haufen behalten haben, der allein noch das sich als christlich und sittlich gefallen läßt. Solche Hinterlist kann nur da statt finden, wo man nicht durch die Macht der Wahrheit und ihrer Entwickelung, nicht durch Klarheit und Tiefe des Gedankens zu überzeugen weiß. Da nur geschieht ein wiederholtes Sturmlaufen auf Herz und Gefühl, bis es überrumpelt und sich vor sich selbst halb schämend sich ergiebt, und die Thränen, welche da reichlich fließen, sind so zugleich die Zeugen der Schwäche und der verlorenen Willensfreiheit. Die geistliche Beredtsamkeit ist da auf schlechten, unwürdigen Wegen und kaum verschieden von der Kunst der alten Sophisten; die Entschließung selbst, durch solche Maaßregeln bewirkt, von geringem Werth und schnell vorübergehender Natur, da sie den Willen und dessen Freiheit nicht auf ihrer Seite hat. Die Beschränkung des Willens kommt da von Andern; die Beschränktheit des Willens ist die Wirkung davon und der Zustand. Beide Seiten fallen nicht selten auch in eins zusammen, so daß durch anhaltende Beschränkung die Beschränktheit, doch auch nicht ohne eigene Schuld, gesteigert und vergrößert wird. Der Betrug des Einen durch den Andern ist da auf der einen Seite so groß, als der Selbstbetrug auf der andern. Wer für Schmeicheleien empfänglich ist, dem fehlt es an Schmeichlern nicht und der kann lange in geistiger Unmündigkeit und Willenlosigkeit erhalten werden. Um selbst zu Ehren und Würden, zu Glanz und Ansehen zu gelangen wendet sich einer mit Schmeicheleien an solche, welche bereits im Besitz sind, er sucht sich ihnen gefällig zu machen auf alle Weise, giebt ihnen Recht und Beifall in allen Dingen, und so sie an ihren schwachen Seiten und starken Lieblingsneigungen fassend wird er sie zu allem bewegen können. Es finden sich Solche, die aus dem Laster der Schmeichelei ein eignes Gewerbe machen, sie kommen sich schmiegend und beugend an Andere heran,

schleichen sich in ihr Herz, indem sie dasselbe in seinen natürlichen Einbildungen bestärken und ihm den Wahn von außerordentlichen Vortrefflichkeiten beibringen. Die Schmeichelei ist ein feines Gift für den, der es bereitet und für den, der es genießt, woran er seine Willensfreiheit sicher verliert. Ein solcher, dem unaufhörlich geschmeichelt wird, wie es Eltern mit ihren Kindern und sonstige Bewunderer derselben machen (indem sie wissen, daß nichts der Eitelkeit der Eltern mehr schmeichelt, als das Lob ihrer Kinder), wird methodisch verdorben; es entwickelt sich von da aus Trotz, Eigensinn und Eitelkeit, Hochmuth und Rechthaberei, Ehrsucht und Herrschsucht, und wenn die Mächtigen zu Despoten werden, diese verächtliche Schaar der Schmarotzer und Schmeichler, in deren Händen sie sind, hat es verschuldet, so daß, wenn man die Erziehung und Umgebung mancher Großen betrachtet, es zu verwundern steht, daß sie nicht längst die ärgsten Tyrannen geworden. Was Jeder von dem Andern erwarten kann, ist nicht die Schmeichelei, sondern die Höflichkeit, in Gebehrden, Worten und Werken. Sie ist nicht ohne Würde auf der einen Seite und nicht ohne Ehre für den Andern. Sie besteht im Umgang und Gespräch hauptsächlich darin, daß man nachsichtig und schonend selbst das Irrige und Falsche nicht geradezu umstößt und widerlegt, sondern daran anknüpfend und indirect es verbessert; so ist der Willensfreiheit des Andern einerseits ihr Recht gelassen und andererseits doch auch das Irrige und Verkehrte nicht ohne Berichtigung geblieben. Nach allen den angegebenen Seiten erhebt sich nun die Pflicht mit dem Gebot: erhalte und stärke dir und Andern die Denk- und Willensfreiheit, soweit es irgend mit sittlichen Mitteln geschehen mag; hüte dich, sie in dir oder Andern zu beschränken; nimm dir vielmehr und ihnen immer mehr die vorhandenen Fesseln ab. Es ist die Pflicht eines Jeden, dahin zu streben, daß von der Freiheit des Willens der würdigste Gebrauch gemacht werde, ein Jeder sie behaupte und bewahre in allen Lagen des Lebens. Da-

mit kann nicht gemeint seyn, es sey Pflicht, dem Eigensinn und Eigenwillen Vorschub zu thun; dieser ist selbst noch jene natürliche Beschränkung der Denk- und Willensfreiheit, welche nothwendig, und früh bei Kindern, aufzuheben und zu vernichten ist. Nur daß ohne kräftigen und gesunden Verstand und Willen Niemand in allen andern Beziehungen seinen Pflichten genügen kann und nie zur Selbständigkeit in sich gelangt.

Von dieser Befestigung der Seele in sich hängt endlich auch ihre fernere Veredelung, wie der Fortschritt der Menschheit zu dem Ziel ab, welches die christliche Vollkommenheit ist. Das Natürliche, wie es nicht erzogen werden kann, kann wohl durch Zucht veredelt werden, wie in der Obstzucht, Schaafzucht; es verhält sich auch in der Veredelung nicht blos passiv, sondern nothwendig auch activ; dennoch kann es nicht durch sich veredelt werden; für alles, was nur Natur ist, ist der Gedanke der Selbstveredelung unerreichbar. Die da erreichbare Vollendung enthält zugleich ihr Ende und ihre Gränze in sehr bestimmter Weise, wie dieß auch mit dem Menschen als Individuum der Fall ist. Für die Selbstveredelung ist ein Anfang und Ziel gesetzt, wie beides in der Welt der Natur nicht vorkommen kann. Der Anfang ist die Möglichkeit, das Ziel die Vollkommenheit, die Entwickelung aber die Veredelung, der Fortschritt von jener zu dieser. Die Möglichkeit der Veredelung enthält und sagt aus, daß der Mensch im Unterschiede von allem, was nur Natur ist, ein persönliches Wesen, an sich edel, des Gedankens und Willens fähig ist, daß aus ihm etwas werden kann, was er eben so sehr an sich ist, als noch nicht ist. Von Natur vielmehr ohne Verstand und Willen, ja ohne Vernunft und Freiheit, muß er diese sich erst erwerben. Daß er aber das *kann*, ist das Edle des menschlichen Wesens und sein Unterschied von der ganzen übrigen Schöpfung. Die Veredelung ist nur die immer vollständigere Entfaltung dieses seines an sich edlen Wesens. Die Nothwendigkeit der Veredelung des Menschen durch sich zugleich und Andere,

setzt jeden wirklich erreichten Punct als ungenügend und die Entwickelung noch des Fortschrittes fähig und bedürftig. Das an sich Edle des Menschen ist, wie die reelle Möglichkeit, so die absolute Nothwendigkeit einer sich ins Unendliche erstreckenden Veredelung. Der Zweck derselben ist, daß der Mensch, an sich edel und wahrhaft hochedelgeboren, auch für sich und durch sich werde, was er an sich ist. Aber dieser Zweck geht zugleich über den Einzelnen hinaus, der nicht in der Einsamkeit nur sich veredlen kann, sondern viel mehr noch in der Gemeinsamkeit. Der Zweck ist der allgemeine und öffentliche. Ein Volk hat keinen größern innern Feind, als den Rückschritt und das Zurückfallen auf eine bereits überstiegene Stufe seiner Entwickelung. Die Weisheit des Staats ist, den Fortschritt in allen Dingen zu begünstigen, alle Kräfte zu dem Ende frei zu lassen und alle im Volk und Jeden in seiner Weise an dem gemeinsamen Werk der Veredelung Theil nehmen zu lassen. In der Thätigkeit für sein Volk und in allgemeinerer Beziehung für die Menschheit, veredelt und vervollkommnet auch der Einzelne erst wahrhaft sich selbst. Erst so ist Handel und Gewerbe, Kunst und Wissenschaft auf dem Wege des Fortschrittes und der Vervollkommnung, wenn sie alle sich zu Mitteln und Werkzeugen machen für den allgemeinen Zweck. Diese stetige Vervollkommnung des Menschen ist wesentlich begründet darin, daß er des Gedankens an Gott als des allervollkommensten Wesens fähig ist. Auf diesem Punct hat der Grundsatz: vervollkommene dich, welchen als Princip der Moral Wolf, Reinhard u. a. geltend gemacht haben, seine richtige Stelle. Ihn hat Christus selbst ausgesprochen Matth. 5, 48., nicht als ein einzelnes Gebot oder als Moralprincip, wohl aber als zusammenfassendes Resultat aller dort vorhergegangener Vorschriften und als die Summa derselben. Werdet vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist, heißt nicht, es solle der Mensch Gott werden, sondern wie Gott als Gott vollkommen ist, so solle der Mensch es werden als Mensch; an der Voll-

kommenheit Gottes ist dem Menschen ein Vorbild gegeben, dem er nachstreben soll. Solcher Lehre und Vorschrift fehlt auch nicht die Seite der Wirklichkeit; die geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche in der Welt zeigt, daß vergleichungsweise die christlichen Völker in Cultur und Civilisation vor allen andern hervorragen. Die Chinesen z. B., nachdem sie in alten Zeiten schon Staunenswürdiges in der Industrie, Kunst und Wissenschaft hervorgebracht, bleiben seitdem stehen auf einem Punct, der sich nur wiederholt, stets nur bemüht, wie Rosenkranz sagt, den abgetragenen Rock früherer Jahrhunderte immer von neuem auszubürsten. Die Chinesen haben ihre eigentliche Mauer und umzäunende Gränze an ihrer Sprache. Daß der Geist diese nicht zu durchbrechen vermag, ist die Ursache des Stillstandes auf ihrer Culturstufe, zu welchem sie verurtheilt sind. In allen andern lebendigen Sprachen folgt das Wort dem Gedanken. In China geht nicht blos das Wort, nein, selbst das Zeichen für das Wort, das Schriftzeichen dem Gedanken voraus und nur der Gedanke ist darstellbar, für den ein Schriftzeichen vorhanden ist. Das ist es, was dieser Stagnation Ursach ist und diesen Stillstand bewirkt und den Gedanken läßt zu so hohen Jahren kommen. Es kommt hiezu die ostasiatische Culturform, Milde der Sitte, inneres Behagen, äußeren Wohlstand zu begründen; allein sie hat den Mangel, daß sie, auf väterlicher Gewalt und Lehrerthum beruhend, den Menschen ewig ein Kind, einen Zögling, einen Schüler seyn läßt. Es ist der alle Fortbildung fördernde Geist des Christenthums, welcher die Fortschritte der Menschheit bewirkt hat in der Abschaffung der Sclaverei und in der unablässigen Veredelung der Menschheit. Daß die Menschheit wesentlich fortschreite, kann im Ganzen nicht geleugnet, wiewohl im Einzelnen sehr bezweifelt werden. Gegen diesen Gewinn an Bildung der Seele ist alles andere nichts, und nur der so Gebildete, Denk- und Willensfreie kann auch der Welt sich recht bedienen und alle Güter der Welt recht gebrauchen. Matth. 16, 26.

2. Das Eigenthum. In der Beziehung der Pflicht auf dasselbe kommt in Betracht: 1) das Hab und Gut; 2) die Arbeit und der Beruf, und 3) die Ehre.

A. Das Hab und Gut. Schon durch den Lebens- und Erhaltungstrieb ist dafür gesorgt, daß es dem Menschen nicht fehle an demjenigen, was er bedarf zur Leibes Nahrung und Nothdurft. Hiedurch ist das Leben selbst eben so sehr in den Unterschied gesetzt von dem Lebensmittel als dieses in den wesentlichen Zusammenhang mit jenem. In beiden Beziehungen kann vom Leben wohl als von einem Gut, aber nicht als einer Habe gesprochen werden, oder als von einem etwas, was mir gehörte. In Ansehung des Lebens ist das Haben mit dem Seyn eins und dasselbe, nicht ein Besitzthum oder Eigenthum, so daß man den in dasselbe gelegten Willen auch nach Willkühr daraus zurückziehen und es veräußern könnte. Das menschliche Leben gehört einem höhern Willen an, dem göttlichen, und der allein kann, wie über dessen Beginn, so über dessen Ende verfügen. Hab und Gut hingegen ist nicht so, wie das Leben von dem Lebenden unzertrennlich, sondern er bedarf desselben nur mehr oder weniger, um zu leben und seine Subsistenz zu fristen. Das Lebensmittel und dessen Besitz und Verbrauch theilt der Mensch noch mit dem Thier. Der Vogel besitzt außer seiner Nahrung sein Nest, die Bienen ihre Zelle; das Eigenthum hingegen, dessen das Thier durchaus unfähig, ist allein des Menschen. Hab und Gut als Eigenthum bestimmt hat eine höhere Bestimmung, als nur Hab und Gut zu seyn; es ist zugleich Vermittelung zwischen der menschlichen Leiblichkeit und Persönlichkeit; es ist eben so sehr ein ideelles, als materielles; es macht sich das Subject, der freie Wille darin gegenständlich. Daher denn auch, wer Verstand und Willen noch nicht hat, wie das Kind, oder ihn verloren hat, wie der Wahnsinnige, nur abstracterweise Eigenthum zu haben vermag. Zum Besitz gelangen heißt überhaupt etwas in seine Gewalt bringen, und diese ist da auch nur äußere

Gewalt; das Eigenthum ist als solches ein rechtlich bestimmtes. Ein gestohlenes Gut kann einer wohl besitzen, aber es ist damit noch nicht auch sein Eigenthum. Mit demselben befindet der Mensch sich mitten in der Gesellschaft, in der das Mein und Dein durch das Recht bestimmt und dem Subject vorbehalten und gesichert ist.

Die ungleiche Vertheilung des Eigenthums in der Welt bildet zunächst den Gegensatz von Armuth und Reichthum. Die nächste Ausgleichung dieses Gegensatzes liegt in der Natur der Sache. Wie keiner ist, der Alles hätte, so ist auch keiner, der nicht Etwas hätte. Alles haben und Nichts haben und in jenem Sinne reich, in diesem arm seyn, ist unmöglich. Dieß also ist etwas sehr Abstractes. Die Armuth hingegen als Dürftigkeit und der Reichthum als Ueberfluß sind sehr concrete Zustände. Es giebt in der Gesellschaft kein Gleichgewicht von Reichthum und Armuth, sondern nur ein Uebergewicht, ein rein nur qualitatives Verhältniß nach der einen oder andern Seite. Es kann nicht anders seyn und ist schon eine unmittelbare Folge der ungleichen menschlichen Thätigkeit. Es ist damit, wie mit allen andern Gegensätzen, welche in der Gesellschaft herrschend sind und dem obigen Gegensatz selbst zum Grunde liegen. Selbst in den Republiken kommen Freiheit und Gleichheit wohl zu Worte, aber nicht zur Erscheinung und Wirklichkeit. Die Geschichte selbst der glänzendsten Republiken in alter und neuer Zeit zeigt, daß immer auf der einen Seite das Herrschen war, auf der andern das Dienen, immer nur ein Schwanken zwischen beiden mit einem Mehr oder Weniger auf der einen und andern Seite, aber immer ein Vorwalten und Zurücktreten, ein Ueberwiegen und Unterordnen. Ist diese Einsicht allein geeignet, Beruhigung und Zufriedenheit mit dem Stande, in den man gestellt ist, zu bringen, so ist auch diese Zuständlichkeit der Welt in allgemeinerer Betrachtung die Grundlage der geschichtlichen Entwickelung, die Triebkraft aller Bewegung und Handlung. Es kommt darauf

an, wie E. Sue sagt, den Menschen durch das Glück zu moralisiren. Das Gegentheil, ein wirkliches Gleichgewicht menschlicher Kräfte und Besitzthümer, worauf die communistische Tendenz geht, würde Stillstand und Tod erzeugen. Die weitere Vermittelung dieser Extreme ist der Wohlstand oder die Wohlhabenheit. In Bezug auf diese ist die Armuth der Zustand, worin man weniger hat, als man bedarf, der Reichthum, worin man mehr hat, als das Bedürfniß erfordert. Wer hingegen nicht mehr und nicht weniger hat, als er bedarf und braucht, ist wohlhabend oder im Wohlstand. Da dieß jedoch alles nur quantitative Verhältnisse sind, so sind die Unterschiede sehr unbestimmt und beständig fließend. Es kann der Arme sehr bald reich, der Reiche arm werden. Was dem einen Wohlhabenheit wäre, kann dem andern noch Armuth, und was dem einen erst Wohlhabenheit wäre, kann dem andern schon Reichthum seyn. Es wird dieß alles erst durch das Subject, dessen Maaßgebung und Gesinnung. Hiemit kehrt sich das Sittliche dieser Zustände heraus und die Pflichtmäßigkeit, wie die Stellung des Subjects in der Gesellschaft und eben damit die Rechtmäßigkeit. Eine Pflicht, arm zu seyn und zu bleiben, ist in so fern ein Widerspruch, als die Armuth des Subjects durch die Gemeinschaft, in der es lebt, beständig aufgehoben ist, wie dieß z. B. die Armuth der reichen Klöster ist; die Armuth, durch das Gelübde und die Mönchsmoral aufgelegt, ist eine Illusion. Eine solche war auch die Gütergemeinschaft der ersten Christen, welche sich bald durch den geordneten Zustand der Kirche aufhob; dieser bessere war, daß Jeder sich das Nöthige selbst erwarb oder es der Wohlthätigkeit der Reichen und Wohlhabenden zu verdanken hatte, ohne den Rechtszustand zu erschüttern. Eine Pflicht, arm zu seyn und zu bleiben, giebt es so wenig, als eine Pflicht, reich zu seyn. Sind mit dem Reichthum eigenthümliche Gefahren und Sünden möglich oder verbunden, so auch mit der Armuth. Es folgt hieraus nur, daß das Leben in der Armuth oder im Reichthum seine

eigenthümlichen Pflichten hat. Es ist an beiden die natürliche Sucht, zu haben und zu besitzen, durch die Pflicht zu bändigen und zu mäßigen. Die natürlichen Dinge und Güter sind es nicht, welche den Menschen zwingen, sich jener Sucht zu ergeben; aber es hat allerdings, die Dinge zum Eigenthum erhebend und seinen Willen in sie hineinlegend, das Subject, der Geist sich in die Natur begeben. Da ist der Geist in einem Elemente, worin er sich versenkend sich nur schlecht, wie aus ihm sich zurücknehmend nur wohl befinden kann. In jenem Fall hat er sich den Dingen, in den andern sie sich untergeordnet, dort sich von ihnen, hier sie von sich abhängig gemacht. In dem ersten Fall legt der Mensch sich in ihnen eine Fessel an, die er erleidet, und dieses Leiden, durch ein Thun bedingt, ist die Leidenschaft. Sie ist es, die dem Hab und Gut jenen falschen Reiz und Werth, jene Macht beilegt, womit es ihn beherrscht nur so, daß er von ihm sich beherrschen läßt. Ihr tritt die Pflicht entgegen, indem sie den Werth der irdischen Güter in der sittlichen Schätzung und Beurtheilung auf ihr vernünftiges Maaß zurückführt. So tritt sie an der einen Seite der Geringachtung und Misachtung dessen, was als Mittel zu intellectueller und moralischer Bildung der Seele nicht ohne Werth ist, auf der andern der Ueberschätzung desselben entgegen. Die Freigebigkeit und Wohlthätigkeit ist eine Tugend, die Verschwendung aber ein Laster. Dieß um so mehr, da die Verschwendung nicht sowohl die zwecklose Vergeudung, als vielmehr Mittel und Weg zu andern Lastern ist. Ihr Ende ist die Armuth, und so ist es der Verschwender, der dem Gemeinwesen zur Last fällt. Eben darin entwickelt sich der innere Widerspruch, welcher die Leidenschaft ist. Auf der andern Seite steht der Pflicht der Sparsamkeit und Genügsamkeit gegenüber der Geiz und die Habsucht. Psychologisch können beide leicht so unterschieden werden, daß diese, die Sucht zu haben, nur die Unruhe des steigenden Erwerbes, die Ungeduld der Vermehrung zeitlicher Güter, der Geiz hingegen die Sucht sey, das erworbene

auch zu behalten, es an sich zu halten und nichts davon wegzugeben. Moralisch hingegen liegen beide in einer und derselben Sphäre und so ist auch selten die eine dieser Leidenschaften ohne die andere; doch kann der Habsüchtige leicht auch der Verschwender seyn; im Einzelnen geizig, im Ganzen und Großen verschwenderisch. Was in der Naturordnung nur das nothwendige Mittel ist zur Förderung des lebendigen Daseyns und moralischen Wohlseyns, das Haben und Besitzen, ist da zum Zweck des Lebens selbst gemacht, und dem Zweck ist Verstand und Vernunft, Kunst und Wissenschaft nur als Mittel untergeordnet. So ist der Geiz und die Habsucht die Umkehrung der natürlichen und sittlichen Ordnung, die Wurzel alles Uebels, ein Verderbniß der Seele, das mit den Jahren zunimmt, weil der Geizige auch von dem Wechsel der Dinge um ihn her Erfahrungen macht und in der Furcht lebt, es möchte nach dem Seinigen von Andern getrachtet und es ihm entrissen werden. Da sein Herz da ist, wo sein Schatz liegt, im Geldkasten, so ist in ihm Herzlosigkeit und Kälte gegen Andere und gegen alles, was nicht Geld ist. Luc. 12, 15. Ephes. 4, 19. 1 Tim. 6, 10. Pred. Sal. 5, 9. Sprüchw. 28, 16. Schon mit allen diesen Leidenschaften, denen die Pflicht entgegenwirkt, steht der Mensch nicht so allein, daß er nicht auch damit schon der Gesellschaft verantwortlich wäre, deren höchsten Interessen er eben damit entgegenwirkt. Wer auf sein Eigenthum den höchsten Werth legt und dieser Werthlegung alle andern und höhern Rücksichten unterordnet, kommt leicht dahin, fremdes Eigenthum nicht mehr zu respectiren, und wird suchen, es zur Vermehrung des Seinigen an sich zu bringen, sey es direct oder indirect. Ob das Object, dem Andern entwendet, ein großes oder geringes, darauf kommt es moralischer Weise nicht an, obgleich die bürgerliche Gesetzgebung und Gerichtsordnung danach bestimmt ist, z. B. in Bagatellstreitigkeiten über Mein und Dein. Die That der Entwendung ist in der sittlichen Gemeinschaft verurtheilt, und wenn sie auch Geringes zum Gegen-

stand hat. Das Geringe hat die Bedeutung, daß, je weniger es vermißt und je mehr die Entdeckung schwer ist, die Seele allmählich an die Wiederholung gewöhnt und so sich ein Habitus in ihr bildet, ein Reiz, der bald unüberwindlich wird. Alle großen Diebe und Räuber haben zuerst mit dem Geringen angefangen. Direct geschieht die Entwendung durch Diebstahl und Raub; in der sittlichen Beurtheilung steht die indirecte Entwendung jenen gleich. Diese geschieht durch Ueberredung im Handel und Wandel; Kaufleute profitiren oft von der Unkenntniß des Käufers. Ferner durch Erbschleicherei, in der sich einer in die Seele und mittelst derselben sich in das Eigenthum des Andern hineinschleicht. Manche Gewalthaber lassen durch die Sportelsucht ihrer Richter und Sachwalter das Volk ausplündern oder auch durch unmäßige Steuern. Es gehören dahin auch falsche Münzen, falsche Wechselbriefe, erschlichener Credit, Vorenthaltung des verdienten Lohnes, Verheimlichung des Gestohlenen, Behalten des Gefundenen. Die von Reinhard (III. 25 ff.) ausführlich beantwortete Frage: ob es erlaubt sey, zu verborgen auf Zinsen, erledigt sich leicht, wenn man nur Zinsen von Wucher gehörig unterscheidet. 3 Mose 19, 13. Jac. 5, 4. 1 Cor. 5, 11. Röm. 13, 7 ff. — 2 Mose 23, 4. 3 Mose. 6, 3. Luc. 19, 8. Ephes. 4, 28. Matth. 18, 24. 1 Thess. 4, 6. Luc. 18, 20. Ps. 15, 1. Nehem. 5, 9. Man hat wohl gefragt, ob zum Diebstahl und Raub auch gehöre, wenn der Arme ohne den nöthigen Lebens-Unterhalt sein Urrecht darauf geltend macht, oder eine gestrandete Schiffsmannschaft auf einem barbarischen Eilande mit Gewalt nimmt, was man ihr menschenfeindlich versagt. Der letztere Fall ist von der Art, daß nothwendig an die negative Pflicht, sich des fremden Eigenthums zu enthalten, eine Bedingtheit kommt, welche die Erlaubniß ist; der andere kann im Zustande der Gesellschaft und in der Herrschaft des Christenthums nicht vorkommen; denn entweder ist noch die Kraft vorhanden zu gesetzmäßiger Thätigkeit oder die Gemeinde bereit, dem unverschuldeten

Mangel abzuhelfen. Friedrich der Große hat gesagt: in solchem Fall kehre der Mensch in den Naturzustand zurück, wo das Recht des Stärkeren die Entscheidung habe — ein bedenklicher und noch dazu ganz abstracter Grundsatz. Die Moral der Jesuiten erlaubt, daß Dienstboten und andere Arbeiter ihren Lohn durch geheimes Entwenden erhöhen dürfen, wenn sie, aus Noth gedrungen, den Dienst oder die Arbeit um einen vermeintlich zu geringen Lohn übernommen haben — eine Lehre, die auch der Communist Weitling gepredigt hat und die ihm die Ausweisung aus der Schweiz zugezogen hat.

Giebt es nun weder eine Pflicht, arm, noch eine solche, reich zu seyn, so ist doch der in der Mitte liegende Zustand der Wohlhabenheit ein solcher, auf den die Pflicht abzweckt, und sie selbst eine solche. Unbestimmt und relativ zwar ist der Zustand der Wohlhabenheit, aber doch unbedingt die Pflicht eines Jeden, für seinen Wohlstand zu sorgen und danach zu streben, als einer wesentlichen Bedingung seiner moralischen Wirksamkeit. Wer immer nur darauf bedacht seyn muß, der Armuth und Dürftigkeit zu entfliehen, führt ein kümmerliches, nothdürftiges Leben, das keine Freiheit zu entwickeln gestattet. Zu solcher inneren Freiheit gehört auch die äußere, welche in dieser Beziehung die Unabhängigkeit ist in Ansehung seiner Lebensbedürfnisse. Nur der Begierde ist es im Wohlstand nur um den Genuß zu thun, der moralischen Gesinnung um die Behauptung der Würde und Selbständigkeit. Diese aber ist einem Jeden erleichtert oder erschwert, je nachdem ihm an Hab und Gut die nöthigen Mittel zu Gebote stehen oder fehlen, sowohl zu seiner innern, intellectuellen und moralischen Ausbildung, als zur erfolgreichen Wirksamkeit für die Welt. Die Pflicht hat so nicht das Leibliche, Irdische an sich zum Zweck, sondern die Seele. Hat der Wohlhabende sich gegen die Verarmung soweit als möglich geschützt, so denkt er nicht daran, sich zu bereichern, und opfert deshalb nicht höhere Rücksichten, Vaterland und Alles auf; er wandert

nicht, um reich zu werden, nach America aus u. s. f. Der Mittelstand ist nicht nur für das persönliche, sondern auch für das öffentliche Wohl moralischer Weise der glücklichste. Er setzt die nie verschwindenden, stets vorhandenen Zustände der Armuth und des Reichthums voraus. Wo es hingegen zwischen beiden einen Mittelstand als Vermittelung nicht giebt, wie in England, da steht die bürgerliche Gesellschaft beständig wie auf einem Vulcan. Die Armuth regt sich beständig zu Gewaltstreichen auf, und die Regierung legt den Reichen eine förmliche Armensteuer auf. Beides ist moralisch in gleicher Weise verwerflich. Die Fürsorge für das Eigenthum kann allerdings umfassend seyn und ins Große gehen nur durch weise Vorkehrungen des Staats, in dessen Schutz das Eigenthum Aller gestellt ist, durch zweckmäßige polizeiliche Anstalten gegen Raub und Diebstahl. Wenn aber diese Fürsorge nicht in das Element der christlichen Liebe kommt und die öffentliche Religion nicht die Kraft hat, zur Unterstützung der Armen, zum Fortkommen des Unbemittelten zu wirken, groben und feinen Diebstahl zu verhindern und die sittliche Bildung des Volkes auf den Punct zu bringen, wo Verbrechen dieser Art immer seltener werden, so hat die christliche Sittenlehre noch nicht ihre innere Macht entwickelt. Im christlichen Bewußtseyn muß bei der Rücksicht auf die Armen mit der materiellen Hülfe zugleich die moralische sich verbinden; deshalb muß die Armenpflege vorzugsweise das Werk der Gemeinden seyn, und selbst da, wo daneben eine städtische Armendirection besteht, mit dieser gemeinschaftlich wirken. Es ist das höchste Interesse der Kirche und des Staats, daß der Bettelei gesteuert und sie wo möglich ganz unterdrückt werde. Nur die römische Kirche begünstigt die Bettelhaftigkeit, damit den sogenannten guten Werken derselben, unter denen auch das Almosen, die Subjecte und Objecte nicht mangeln. Bei reinerer christlicher Erkenntniß muß auch die Wohlthätigkeit gegen die Armen in geordneter Weise wirksam und den Armen mit dem Betteln die Gelegenheit zu vielen moralischen

Unordnungen und Ausschweifungen genommen seyn. Nur daß die Wohlthätigkeit und deren Anstalten häufig die Folge haben, die Zahl der Armen nur zu vermehren, und je mehr Anstalten der Art entstehen, desto mehr nöthig werden. In Italien ist man längst auf den Punct gekommen, die ausgedehnten Almosenspenden und Unterstützungen zu beschränken, damit die Leute wieder Lust zur Arbeit bekommen. In Rom erhalten täglich 3855 Familien Unterstützung aus dem Almosenfonds, wozu das schändliche Lotto jährlich 30,000 Scudi beiträgt, und da gerade durch das Lotto die Meisten arm werden, so geschieht es, daß die Armen gewissermaßen von ihrem eigenen Gelde leben, ohne zu arbeiten. Für solche Arme, welche nicht zugleich krank oder alt und schwach sind, bleibt die Unterstützung weniger durch Geld, als vielmehr durch Arbeit, die beste Aushülfe.

B. Die Arbeit und der Beruf. Der Begriff der Arbeit enthält als seine gleichwesentlichen Bestimmungen ein Thun und Leiden. Sofern das zugleich die Definition des menschlichen Lebens überhaupt ist, kann es nicht umhin, eine Arbeit zu seyn. (Ps. 90, 10. 11.) Die Arbeit ist eben so sehr ein Leibliches als Geistiges, und jedes der beiden Momente stets in ihr vereinigt. Die körperlichste Arbeit des Menschen ist nicht ohne Beziehung auf seine Seele, und die geistigste nicht ohne Beziehung auf den Leib. Die Arbeit, sey sie körperliche oder Geistesarbeit, ist Thätigkeit der menschlichen Seele in der Gemeinschaft mit ihrem Leibe. Sie kommt daher weder unter, noch über dem Menschen vor. Das Thier, die Maschine arbeitet nicht durch sich, sondern durch den Menschen, oder der Mensch nur durch sie. Für dieses Erleiden eines Thuns ist die Arbeit ein viel zu edler Ausdruck. Wird Arbeit und Fleiß vom Thier ausgesagt, von dem Biber, der Ameise, der Arbeitsbiene, so ist da Menschliches nur auf das Thierische übertragen, um dadurch Muster dem Menschen vorzuhalten, wie in der Fabel. So ist auch die unendliche Thätigkeit Gottes nicht ein Arbeiten, obwohl

sie in der Bibel so vorgestellt ist; die Vorstellung ist von dem menschlichen Thun, wie es ein Arbeiten ist, entlehnt. Dieses, als ein mit Mühwaltung verknüpftes, auf Ueberwindung von Schwierigkeiten und Hindernissen gerichtetes Thun, kann von Gott nicht ausgesagt werden. Wird daher gesagt, Gott habe geruht nach Erschaffung der Welt, so ist er in menschlicher Weise als ermüdet und der Ruhe bedürftig vorgestellt. Weil der Mensch in allem Arbeiten sich als der Denkende, Wollende verhält und von ihm ohne Gedanken und Entschließungen auch keine körperliche Arbeit verrichtet werden kann, so ist es als ein Fortschritt anzusehen, daß, wo einem Geschäft der Gedanke ganz und gar ausgeht und das Thier es eben so gut verrichten kann, der Mensch sich davon zurückzieht, und in dieser Hinsicht ist die immer weiter gehende Erfindung von Maschinen, wie in England, eine wahre Wohlthat. Solche Erfindung ist auch eine dem menschlichen Geist Ehre bringende Arbeit. Wenn für den Augenblick die ärmere Klasse der Arbeiter darunter leidet und brotlos wird, so ist nur um so mehr darauf zu denken, ihr eine des Menschen würdigere Beschäftigung anzuweisen.

Die Arbeit ist ihrer Natur nach ein Individuelles zugleich und Sociales, und nur in diesen beiden Beziehungen steht sie unter der Pflicht. Es arbeitet der Mensch sowohl für sich, als für Andere, und es kann beides nicht außer einander seyn. Wenn Alle auch nur arbeiteten um des Lebens und Lebensgenusses willen, so steht das Erarbeitete doch als Eigenthum, somit als ein rechtlich Bestimmtes in der Gesellschaft. Es hat ein Jeder die Pflicht, zu arbeiten, um sich sein Leben zu erhalten und seines Lebens zu genießen und froh zu werden. Von seinem Geschäft und Amt, welches seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, muß er leben, und es ist kein Beruf oder Wirkungskreis so geistig und heilig, daß die Arbeit darin nicht zugleich auf die Lebenserhaltung abzweckte. Von seinen Renten zu leben steht dem gleich, von Almosen zu leben. Beides ist gleich unerlaubt, wenn doch

nützliche Thätigkeit noch möglich ist. Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen, sagt der Apostel (2 Theß. 3, 10), und der Müßiggang ist im allgemeinen Urtheil als aller Laster Anfang bezeichnet. Die Faulheit ist nicht nur das Nichtsthun, sondern auch die Scheu vor ernster, anstrengender Arbeit, die Beschäftigung mit Tändeleien und Spielereien, unnütze Arbeiten, die nur den Schein der Arbeit haben (multum agendo nihil agens). Man kann dagegen einwenden, es habe doch wohl, wer schon reich ist, sey er es geworden durch Gewinn im Spiel, durch Schenkung oder Erbschaft, nicht die Pflicht zu arbeiten. Allein nur um so mehr, als er sich der Mittel dazu erfreut, hat er die Pflicht, an der Bildung seiner Seele, an seiner Vervollkommnung zu arbeiten und sich Andern nützlich zu erweisen. Es ist ein moralisch verwerflicher Grundsatz, daß es eine Klasse von Menschen geben könnte, welche nur zum Genießen, nicht zum Arbeiten geboren oder privilegirt wäre. Es denken wohl Manche: nos fruges consumere nati, oder auch: nos poma natamus. Das Zurückkommen und Herunterkommen in der Wirthschaft ist nur die nächste, unmittelbare Strafe und Folge davon. Es macht Schande, wenn der Sohn das vom Vater mühsam Erworbene leichtsinnig durchbringt. Mehr als die Berechtigung ist die Würdigkeit des Besitzes, und sie ist nicht die durch Schenkung oder Erbschaft überlieferte, sondern erworbene und erarbeitete. Sie ist das moralische Verhalten, welches nicht das Leben nur und dessen Genuß beabsichtigt, sondern den höheren Zweck desselben, welcher ist, sich als das vernünftige, freie Wesen zu erweisen. Das Vermögen an Hab und Gut gewährt wohl äußere Berechtigung und Selbständigkeit; aber die innere ist erst die durch eigene Thätigkeit erworbene. Es bedient sich daher, wer von einer arbeitenden Klasse redet, in so fern eines falschen Ausdrucks, als dieß voraussetzen würde, daß es andere Klassen von Menschen gäbe, welche nur zu genießen und nicht zu arbeiten brauchten. Das Christenthum macht

auch in dieser Hinsicht alle Menschen gleich und fordert und muntert einen Jeden zur Arbeitsamkeit auf. Röm. 12, 3. 1 Thess. 4, 11. 12. 2 Thess. 3, 11 ff. Luc. 19, 12 ff. 1 Cor. 12, 4 ff. 2 Tim. 2, 15. 1 Tim. 5, 3 ff. Ephes. 6, 5 ff. Apostelgesch. 18, 3. 20, 34.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist es, daß die Gliederung derselben erfolgt in bestimmte Klassen und Berufsarten oder Stände. Der Staat als ein geistiger Organismus kann nur bestehen durch Theilung der Arbeit, wie alle Glieder des Leibes ihre besonderen Functionen haben. Die Berufsarten, deren jede ihre besondere Arbeit und Aufgabe hat, müssen daher nothwendig einseitig seyn, sofern keine die andere ersetzen kann; erst in der Totalität kommen sie zu ihrer Wahrheit und Vielseitigkeit. Sie entscheiden sich theils durch Natur und Geburt, theils durch Talent und eigene Thätigkeit. Was so in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat als vernünftig gesetzt ist, läßt auch der subjectiven Freiheit Raum, läßt sich durch Willkühr vermitteln. Es kann der Tüchtige über den Stand, in welchem er geboren war, hinausrücken und sich einen seinen Kräften und Neigungen entsprechenden Wirkungskreis bereiten. Die Wahl des Berufes muß nach Maaßgabe des Talents und der Neigung geschehen und kann schlechterdings nur Werk der freien Selbstbestimmung seyn. Es kann von Niemandem, auch von Eltern nicht über die Kinder disponirt, Zwang und Gelübde muß als tyrannische Maaßregel getadelt werden. Es ist ferner die Pflicht eines Jeden, Niemanden zu stören in seinem Beruf, nicht eigenmächtig in fremde Wirkungskreise einzugreifen, näher noch: geleistete Dienste redlich zu vergelten und sich mit Dienstfertigkeit einander entgegen und zuvor zu kommen. Solche Sorgfalt für die Thätigkeit Anderer ist durch das Christenthum dringend gefordert. Joh. 8, 32. Röm. 8, 23. Gal. 4, 26. Sie soll geschehen ohne Lohnsucht, aus reiner Liebe zu Gott. Joh. 3, 21. 1 Cor. 3, 8. 9, 11. Auf dem Grunde dieser Lehren des Christenthums ist es auch

die sittliche Aufgabe des Staats, einen Jeden auf den seinen Leistungen angemessenen Posten zu stellen, nicht Stellen für Personen zu creiren, nicht Nebenrücksichten und Privatvortheile und Partheiinteresse, sondern dabei das Wohl des Ganzen im Auge zu haben, ferner dahin zu sehen, daß die verschiedenen Stände und Berufsarten nicht hemmend, sondern fördernd sich zu einander verhalten, sich einander frei lassen und unterstützen, damit alle Kräfte sich gehörig entwickeln können. Die Cultur der Seele und der gesammten Menschheit hat ihr größestes Interesse in der durch den Staat zu fördernden Civilisation und öffentlichen Wohlfahrt, in der ungehemmten, freien Bewegung der Industrie, des Verkehrs im Handel und Wandel, der Künste und Wissenschaften. Sind im deutschen Zollverein die früheren Schranken gefallen, welche den Handel und Gewerbfleiß einengten und die freie Entwickelung und Fortschreitung hinderten, so fehlt nur noch die Anerkennung, daß auch die Gedanken zollfrei sind und auch in der wirklichen Welt als solche passiren können. Ist die Gesetzgebung nicht auch ohne die Censur, welche den einzelnen Gedanken ihren Paß ertheilt oder visirt, hinreichend, alle Misbräuche der Presse zu verhindern und niederzuhalten? Verdient die Arbeit der Gedanken statt Widerlegung nur Unterdrückung? Heißt das nicht, statt mit dem Gesetz, welches der vernünftige Wille Aller ist, nur mit Machtsprüchen gegen das, was in sich das Allerfreieste ist, verfahren? In der bürgerlichen Gesellschaft bildet auch die der Arbeit noch fähige Armuth einen eigenen Stand und er vermag sich nicht ohne Mitwirkung der Gesellschaft über die Armuth hinauszuheben, es nicht dahin zu bringen, daß er des Nöthigen nicht ermangele und seines Lebens froh werde. Noch aber giebt es Länder, in denen dieß als ein Recht, das auch die Armuth hat, und jenes als Pflicht der Gesellschaft nicht anerkannt ist. Dieß ist im äußersten Grade der Fall da, wo die Sclaverei noch herrscht. In ihr ist der Mensch seiner Persönlichkeit beraubt, dem Thier, ja einer Sache gleichgestellt —

der äußerste Widerspruch mit der Pflicht, eine fortwährende Kränkung und Beleidigung des sittlichen Geistes der Menschheit. Es soll der Mensch nicht einmal das Eigenthum eines Andern, welches eine Sache ist, antasten, und in dem rechtlosen Zustand des Sclaven geschieht es, daß ein Mensch den Andern selbst als eine Sache behandelt, ihn seines Menschenberufs beraubt und ihn von aller sittlichen Wirksamkeit in der Welt ausschließt. Die Persönlichkeit, individuelle Freiheit, ist so sehr des Menschen Wesenheit, daß sie von ihm selbst, seinem Daseyn und Leben unzertrennlich ist, und ohne sie der Mensch aufhört, Mensch zu seyn. Wie kann, wer Andern die Freiheit misgönnt, sich selbst frei denken? War bei den Römern des Herrn Gewalt über den Sclaven unbegränzt, so daß er auch das Recht hatte, ihn zu tödten, und herrscht noch jetzt in den südlichen Staaten von Nordamerica und in den französischen Colonien (trotz der dort, wie in Frankreich, laut ertönenden Worte von Freiheit und Gleichheit) Sclaverei, und betrachtete, wenigstens sonst, ebenso der auf seine Freiheit stolze Engländer eine Heerde Neger wie eine Ladung Elfenbein, so ist sie doch durch den Thatbestand noch nicht gerechtfertigt im Urtheil der christlichen Welt. Selbst, wenn der Mensch durch seine Schuld seine Freiheit verwirkt hat, tritt das Christenthum ein, um so empörende Arbeitsstrafen, wie die in den sibirischen Bergwerken oder wie die der Galeerensclaven zu verhindern oder wenigstens für unmoralisch zu erklären. Dergleichen Strafen können nur noch stattfinden bei den Bekennern der griechischen und lateinischen Kirche, in der keine Achtung ist vor der menschlichen Persönlichkeit und die individuelle Freiheit keinen Werth hat. Selbst das sogenannte ewige Gefängniß soll keine qualificirte Strafe seyn, sondern in dem Verbrecher noch den Menschen respectiren. Nur wenn man vom Daseyn des Christenthums ganz abstrahirt und aller christlichen Sitte Hohn spricht, kann man, wie Hugo und Leo, die Sclaverei vertheidigen. Vom Anfang an ging das Christenthum darauf aus, die Sclaverei

zu verdrängen, Gefangene loszukaufen. Schon Mose will den Menschenraub mit dem Tode bestraft wissen, 2 Mose 21, 6. Hiob 31, 13 ff. 1 Tim. 1, 10., obgleich die Leibeigenschaft der Fremden bei den Hebräern vor dem Exil von der Sclaverei nicht sehr verschieden war. 2 Mose 21, 20. 3 Mose 25, 46. Dem Neuen Testament ist die Sclaverei unbedingt entgegen; die Knechte, da gegen sie die Herren menschlich und pflichtmäßig verfahren sollen, sind hiemit unter den Schutz des Rechts und der christlichen Sitte gestellt; das unchristliche Sclavenverhältniß hat dem christlichen Dienstverhältniß Platz gemacht. Ephes. 6, 9. Gal. 3, 28. Philem. 16. Es ist diese christliche Gesinnung, welche in den Methodisten fortwährend gegen die Sclaven wirksam und den edlen Wilberforce in England zum unaufhörlichen Verfolger der Sclaverei gemacht hat, bis es endlich erreicht wurde, daß England mit ungeheuren finanziellen Opfern die Sclaven auf seinen Inseln freigab und auch zu diesem Zweck das Durchsuchungsrecht der Schiffe behauptete. Nicht zu verwechseln ist mit der Sclaverei die Leibeigenschaft, wie sie im nördlichen Deutschland noch zum Theil besteht. Ueber solchen Unterthanen und Herren steht noch das Gesetz, und so ist das Verhältniß keinesweges ein rechtloses. Die Schwierigkeit des Uebergangs in einen unabhängigeren Zustand macht es meist den Leibeigenen selbst nicht erwünscht, den gezwungenen zu verlassen. Um so mehr sollte der Staat darauf bedacht seyn, mit seinen Mitteln den Uebergang zu erleichtern und allgemein herbeizuführen, diesen Rest der Feudalität zu vertilgen. Es hat sich in den neuesten Zeiten die Nothwendigkeit, das drückende Loos der Arbeiter zu erleichtern, welche durch alle Anstrengung nicht aus der Noth und Bedrängniß herauszukommen vermögen, deshalb sich in der Verzweiflung allen Lastern ergeben und das öffentliche Wohl bedrohen, deutlich zu erkennen gegeben. Solche die öffentliche Sicherheit und Wohlfahrt beunruhigende Convulsionen durchzucken besonders England, Frankreich und Deutschland. Die St. Simonisten und Fourieri-

sten, der Communismus und Socialismus haben die Menschenrechte dieser Arbeiter vertheidigt, und ihre Apologien selbst sind zum Theil wie Brandfackeln in diese entzündliche Masse gefallen. Politik und Moral müssen sich in der Ueberzeugung vereinigen, daß von diesen hungernden Millionen, auf deren Seite ohnehin die materielle Kraft ist, die völlige Umgestaltung der civilisirten Welt, eine Revolution und Subversion des modernen Europa zu besorgen steht. Der Mangel an Arbeit, die Niedrigkeit und Unverhältnißmäßigkeit des Lohnes, welche Quelle des physischen und moralischen Verderbens eröffnet sich allein darin, was Eugen Sue in dem Roman: der ewige Jude auf eine schauderhafte Weise geschildert hat. Nicht weniger ist offenbar, daß der demoralisirende Zustand, in den die untere Klasse der Arbeiter gesunken ist, nicht ohne große Verschuldung der ganzen bürgerlichen Gesellschaft herbeigeführt worden. Das materielle Elend dieser Leute ist die Folge der nicht von ihnen allein ausgegangenen intellectuellen und moralischen Vernachlässigung. Es hat sich daraus in ihnen ein Geist des Mistrauens und Neides gegen die höhern Klassen der Gesellschaft entwickelt, der seine ansteckende Kraft leicht weiter verbreitet. Er sieht in dem Reichen und Wohlhabenden, dem Fabrikherrn u. s. w. seine natürlichen Gegner, und dieser Haß, der sich bald genug zur Feindseligkeit gegen alles Bestehende erweitert, findet nur zu oft in dem Hochmuth und Uebermuth, in der Lieblosigkeit und dem Misbrauch des Reichthums seine scheinbare Berechtigung. Die Arbeiter in den untern Ständen fühlen ebensowohl, als die in den höhern, ihren Anspruch an die allgemeine Freiheit. Unfrei aber ist, wer seine Kräfte nicht ungehemmt gebrauchen kann. Es streitet durchaus mit allen Pflichten der Liebe und des Christenthums, vor dieser klaffenden Wunde, vor diesem jähen Abgrunde des wachsenden Pauperismus und Proletariats die Augen zu verschließen oder die Hände in den Schooß zu legen. Einzelne und kleinliche Mittel sind diesen Uebeln nicht mehr gewachsen. Dergleichen,

wie Sparkassen, Volksschriften, Armenschulen, müssen wenigstens mit allgemeineren Maaßregeln zusammenwirken. Auf blos ökonomischem Wege, durch Verschaffung reichlicherer Arbeit u. s. f. ist wenig oder nichts auszurichten, wenn man nicht zugleich auf den Willen der Arbeiter wirken, ihre eigenen moralischen Interessen ihnen zum Bewußtseyn bringen und sie in deren Förderung zweckmäßig leiten kann. Es ist die große Frage, ob nicht eben die halbe und unvollendete Civilisation der unteren Klasse eine Quelle sittlicher Unordnung und tiefer geistiger Leiden geworden; weshalb manche den weitern Fortschritt begehren, andere vielleicht richtiger keine Bedürfnisse erwecken mögen, welche sich doch nicht befriedigen lassen. Dem physischen und moralischen Elend ist entgegen zu wirken nur durch die unzweideutige christliche Theilnahme der Reichen und Wohlhabenden an dem Loose der armen arbeitenden Brüder, durch freundliche, wohlwollende Herablassung der Höherstehenden, durch thätiges, auch ausgesprochenes Mitgefühl und durch Versetzung der Arbeiter in eine Lage, in der sie selbst sich zur Verbesserung der letzteren entschließen und mitwirken können. Wird dieser moralische Hebel durch die bürgerliche Gesellschaft selbst zu dem Ende in Bewegung gesetzt, so wird der beabsichtigte Zweck besser erreicht werden, als es irgend durch Bevormundung einer auf dem Papier oder in Gedanken sich ergehenden Gesetzgebung geschehen kann. — Die ganze Materie von der Berufsthätigkeit hat de Wette nach den drei Kategorien des Nähr=, Wehr= und Lehrstandes im Allgemeinen und Besonderen entwickelt. (Chr. Sittenl. III. 364—395.)

C. Die Ehre. Unter den irdischen, zeitlichen Gütern ist die Ehre das höchste Gut, ein Eigenthum, in welchem das Materielle ganz verschwindet, aber das Ideelle als das Substanzielle (des Eigenthums) um so mehr hervortritt. Ein Eigenthum ist die Ehre, sofern sie, wie jedes andere, erworben, verscherzt und wiederhergestellt werden kann, aber ein Eigenthum, der Person als geistiger Substanzialität zugehörend, so, daß die

Person ohne Ehre wie entwurzelt ist. Sie ist zwar nicht die Person oder Substanz des Menschen, aber doch eine wesentliche Bestimmtheit derselben. Die Ehre ist der geistige Reflex der Moralität im Urtheil der Welt, eine Spiegelung und Anerkennung der Würdigkeit, welche nur auf dem Boden der Gesellschaft möglich, auch das stärkste Band derselben ist. Sie ist, was sonst auch der gute Name oder Ruf heißt. Der Name ist die Offenbarung des Wesens, die Zurückweisung auf die geistige Idealität der Personalität; er ist, wie Rosenkranz es ausdrückt, die einfachste Abbreviatur eines Menschen. Einen guten oder schlechten Namen und Ruf hat ein Jeder, und in dieser Bestimmtheit des Guten oder Schlechten ist seine Wesenheit offenbar. Jede Beschädigung der Ehre ist daher mehr oder weniger auch eine Beschädigung der Person. Die Ehre ist, was den Namen eines Jeden zum guten macht im Urtheil Anderer, so, daß sich Ehre knüpft an den gedachten oder gehörten Namen. Nach diesen allgemeinen Definitionen ist nun der Begriff der Ehre, der Gegensatz von Ehre und Unehre und die Pflicht der Ehre zu entwickeln.

a. Ihrem Begriffe nach ist die Ehre 1) die unmittelbare. Sie wächst einem Jeden zu, indem er in sie hineinwächst als Mensch. Von wegen der ihm immanenten Möglichkeit der Vernunft und Freiheit ist das eben geborene Kind, obgleich in Sünden empfangen und geboren, doch sittlicher Weise schon ein heiliger Gegenstand, dessen Geburt und Wiedergeburt nicht ohne Freuden- und Ehrenbezeugungen bleibt. Diese Ehre, die dem Menschen als solchem gebührt, ist, obgleich durch das Christenthum erst in ihrer rechten Bedeutung anerkannt, die noch sich selbst gleiche und allgemeine, ob er ein Türke, Jude oder Christ sey. Die Religion und Nation, der einer angehört, macht vom christlichen Standpunct aus keinen Unterschied in der Ehre, die ein Mensch dem andern, auch abgesehen von dem allen, schuldig ist. Sie bleibt selbst dem Verbrecher in der äußersten Strafe, in der daher alles, was Rache und Leidenschaft ist, alles zum

Thier Erniedrigende getilgt seyn muß. Aber so ist die Ehre, von dem Einen dem Andern erwiesen, noch sehr abstract, unbestimmt und kaum mehr als in der Möglichkeit. Zu ihr kann es erst kommen auf dem Grunde des Selbstbewußtseyns und der Selbstthätigkeit. Die Ehre, die einer sich erwirbt oder ihm von Andern erwiesen wird, ist 2) die mittelbare, durch die Staatsordnung und das bestimmte gesellige Verhältniß, worin er steht, vermittelte. Darin erst ist einem Jeden die Sphäre eröffnet, in der er leisten kann, was ihm Ehre bringt. Der höchsten Ehre und Verehrung genießt der Landesherr. An ihm hat das Volk das Centrum seiner Macht, Freiheit und Herrlichkeit, alles dessen, was ihm Ehre machen kann. Da die Ehre des Volks von der des Königs nicht wesentlich verschieden ist, so verunehrt ein Volk sich selbst, wenn es ihn nicht ehrt. In constitutionellen Staaten erweiset sich tiefes Zartgefühl darin, daß im Tadel der Regierungsmaaßregeln der Name des Königs aus dem Spiel bleibt und nur das Edle und Große ihm zugeschrieben wird. Die Nothwendigkeit der Ehre ist dargestellt in der Pracht und dem Glanz, womit er sich in seiner öffentlichen Erscheinung umgiebt. Da die Macht, der Geist und Wille des Volks in ihm concentrisch ist, nicht abstract als Gesetz, sondern menschlich wirklich, persönlich, so unterscheidet sich davon die Ehre, die dem Individuum an und für sich als Haus- und Familienvater, oder auch seinem Talent, als Feldherr, Philosoph oder Dichter erwiesen wird. Von ihm aus sind die höchsten Stellen seiner Beamten immer zugleich hohe Ehrenstellen; es ist vorzugsweise Ehre daran geknüpft. Da fängt aber schon die moralische Verantwortlichkeit an, wenn sie gleich politisch nicht ausgesprochen ist. Die Erlaubniß, Regierungsmaaßregeln tadeln zu dürfen, ist das halbe Zugeständniß der Verantwortlichkeit der Minister. Da diese sonst sich in allem ihren Thun auf höhere Befehle beziehen und sich dahinter zurückziehen könnten, so ist nur durch ministerielle Verantwortlichkeit die Ehre des Königs dage-

gen geschützt, compromittirt zu werden. Es theilt sich der Staat dann weiter in Civil und Militair, uud wie die Aemter verschieden sind, so ist es auch die Ehre, welche sich daran knüpft. Das Amt an sich verbreitet, auch abgesehen von der Person, Ehren und Würden über die, welche es bekleiden. Tritt im Militair die Ehre und das Halten darauf vorzugsweise hervor, so ist der Unterschied der Ehre doch keinesweges qualitativ. Der Unterschied ist vielmehr im preußischen Staat dadurch ausgeglichen, daß jeder Civilbeamte zuvor seiner Militairverpflichtung Genüge geleistet haben muß. Der Staat enthält außer seinen unmittelbaren Beamten eine weitere Gliederung in die einzelnen Berufskreise, welche die Abstufungen des Standes in der bürgerlichen Gesellschaft bilden und von denen jeder an und für sich durch den Staat anerkannt und geehrt ist. In Frankreich war der sogenannte dritte Stand nicht anerkannt und das gab die ersten heftigen Kämpfe und Krämpfe bei dem Anfang der Revolution. In jedem Stande, sey er der Bauern- oder Bürgerstand, der gewerbtreibende oder gelehrte, der Künstlerstand oder der Adel, ist Veranlassung enthalten, sich Ehre zu erwerben, und die erworbene Ehre fällt ehrend auf den ganzen Stand zurück. Es muß keinen ehrlosen Stand in der bürgerlichen Gesellschaft geben, wie in früheren Zeiten der der Scharfrichter war oder in Indien der der Paria ist. Die Zünfte oder Innungen der Handwerker ertheilen Ehre dem, der sein Meisterstück liefert und lassen den Pfuscher mit seinem Gewerbschein nicht gelten. Die sittliche Gesinnung und Rechtschaffenheit ist so zugleich die Standesehre. Von allen den angegebenen Seiten aber kann doch noch wirkliche oder scheinbare Ehre auch an den unrechten Mann kommen, an den, der sie gar nicht verdient, und dem, der ihrer würdig ist, versagt werden. Der Begriff der Ehre enthält daher nicht nur die Bestimmung, die unmittelbare und vermittelte, sondern 3) auch die c o n c r e t e oder p e r s ö n l i c h e zu seyn. Sie wird erworben durch das moralische Verhalten, es sey in wel-

chem Stand oder Amt es wolle, durch die Tugenden, die ein Jeder sich selbst giebt, durch den Gebrauch, den er von seinen Talenten und Kenntnissen, Vorzügen und Fertigkeiten macht. Es ist der innere moralische Erfolg aller edlen Gesinnungen und Handlungen, daß sie Ehre bringen, und es sind die selbst Ehrenwerthen, welche dergleichen zu schätzen wissen und ihm Beifall und Anerkenntniß nicht versagen. Vor Gott ist zwar kein Sterblicher gerecht, und hat er Ehre vor Gott, so ist es nicht die durch seine Handlungen, sondern die, so er von Gott empfängt aus freier Gnade und aus dem Glauben daran. Aber in dem moralischen und politischen oder civilen Verhältniß zu Andern kann unter Menschen von Verdiensten die Rede seyn, wenigstens von solchen, die von Andern dafür geachtet und als solche geehrt werden. In diesem Verhältniß ist jede Ehre nur dann die wahre und rechte, wenn sie persönlich erworben ist. Sie gestaltet sich mannigfaltig und ist ihrer Erscheinung nach eine andere nach den verschiedenen Lebenskreisen, Geschlechtern u. s. w. Des Mannes Ehre ist vorzugsweise die Bewegung im öffentlichen Leben; die Frau gehört dem Hause an und ihre Ehre ist, die Hausehre zu seyn. Alle wahre Ehre beruhet auf persönlichem Verdienst, und dieses Ursprunges ist auch die Erbehre der Fürsten und des Adels. Von welcher Art ursprünglich das Verdienst gewesen, darüber ist nach Jahrhunderten kein sicheres Zeugniß möglich, weder dafür noch dagegen; es ist die Thatsache, das Recht der Ueberlieferung anzuerkennen. Es ist in jedem Stande nicht gleichgültig, ob eine Familie redliche, verdienstvolle Vorfahren aufzuweisen hat, solche wenigstens, welche nicht selbst sich durch ihre Schuld um ihre Ehre vor der Welt gebracht haben. Es liegt im Ruhm der Väter ein großes Incitament für die Kinder. Mit der so passiv angeerbten Ehre kann der Staat Vortheile und Vorzüge verknüpfen, doch vernünftigerweise nur in der Voraussetzung, es werde der Nachkomme nicht durch seine Handlungen die Ehre der Vorfahren befleckt haben. Daß aller

Erbadel an sich Verdienstadel ist, hat gemacht, daß auch, wo neuer Adel an die Stelle des alten gekommen, die Voraussetzung dieselbige ist. Die Fortsetzung aber soll nicht Widerlegung des Anfanges oder das Gegentheil von diesem seyn, so daß einer verdienstlos und thatenlos nur auf die Thaten und Verdienste der Vorfahren pochen könnte. Fehlt dem Adel Reichthum, woran es ihm heutiges Tages nur zu oft mangelt, so kann der Mangel nur durch edle Gesinnung und Thätigkeit ersetzt werden. In der bittersten Armuth an die hohe Abkunft und lange Ahnenreihen wie an ein schwankend Brett im Schiffbruch sich hängen, ist eine Thorheit, die Holberg auf eine humoristische Weise gezeichnet hat im Ranudo di Colibrados. Ranudo, rückwärts gelesen, heißt: o! du Narr. Auf den Adel, als solchen, ohne innere Tüchtigkeit, Ansprüche auf Ehrenstellen, auf Aemter oder gar auf wissenschaftliche Berücksichtigung gründen wollen, ist zumal in unsern Zeiten lächerlich. Das neue Adelsstatut der rheinischen und westphälischen Ritterschaft hat auf den Landtagen nicht geringen Widerspruch gefunden. (S. Arndt: die rhein. ritterbürtigen Autonomen. Leipz. 1844.) Gott und die Natur, sagt Arndt, kennen keinen Adel! Er ist allein, setzen wir hinzu, eine politische Institution. Dem Adel ist nur möglicherweise ein Vorrecht eingeräumt, welches jedoch durch persönliche Untauglichkeit auch verlierbar ist; es ist überhaupt nur ein formaler Vorzug, dem durch die Persönlichkeit erst ein wahrhaft sittlicher Inhalt zu geben ist. Es kommt somit wesentlich nur darauf an, daß die politische Ehre und Anerkennung nicht ohne die moralische, die äußere nicht ohne die innere sey; für sich allein betrachtet ist jene nur schöner Schein. Der Begriff der Ehre vervollständigt sich

b. durch den Gegensatz von Ehre und Unehre. Dieser Gegensatz enthält eine Dialectik, in der die eine Seite leicht in die andere überschlägt, eine Dialectik, die nicht nur in dem Gedanken über das moralische Verhalten, sondern in diesem selbst, also nicht blos ein Theoretisches, sondern auch Practisches ist.

Dieß Umschlagen ist möglich, weil die Ehre so sehr im Element des Urtheils steht, welches nach beiden Seiten hin, sowohl auf der Seite dessen, der Ehre begehrt, als auf der Seite dessen, der sie gewährt oder verweigert, so leicht zur leeren Meinung und Einbildung wird. Die Ehre ist, wie gesagt, ein ideelles Gut. Wie aber die Idee häufig das Schicksal hat, mit einer bloßen Vorstellung, mit einer Phantasie, einem leeren Ideal und Idol verwechselt zu werden, so auch die Ehre. Nichts ist daher nothwendiger, als richtige Gefühle, ernste, dem Christenthum entsprechende Gedanken von der Ehre in der Jugend zu entwickeln; denn nichts öffnet so leicht den Abgrund jedes andern sittlichen Irrthums, als die verkehrten Vorstellungen davon, welche selten so unschädlich, lehrreich und belustigend sind, wie die Phantasien eines Sancho Pansa von der Ehre seiner Statthalterschaft auf der Insel oder Don Quixote's von der Ehre eines fahrenden Ritters. Das Ehrgefühl ist sittliches Gefühl; es schließt sich darin der Gedanke der Ehre mit dem Subject zusammen; es ist ihm nicht gleichgültig, wie Andere von ihm denken und sprechen; die Ehre wird das Object der Liebe, und der Ehrliebende hält von sich ab und weiset von sich hinweg, was wider die Ehre ist. Da als Ehrliebe ist das Ehrgefühl, das Gefühl der persönlichen Würde, in seiner Reinheit und Wahrheit eine der kräftigsten Schutzwaffen gegen das Böse. Das moralisch Krankhafte hingegen ist die daran sich knüpfende Leidenschaft, welche in Bezug auf Ehre wird, was in Bezug auf die äußern Lebensgüter der Geiz und die Habsucht ist, Ehrgeiz und Ehrsucht. Dieses ist der Rückfall des Sittlichen an das Natürliche, die Herrschaft eines Triebes, des Ehrtriebes über den Geist und Willen und der Verlust der Freiheit desselben an die unfreie Natürlichkeit. Der Ehrgeizige, der Ehrsüchtige ist seiner selbst nicht mächtig, und in dieser Knechtschaft verliert er nicht nur leicht seinen Verstand, sondern auch seine Ehre, indem ihm jedes Mittel zur Behauptung derselben gleichgültig wird. Der Geistliche, der in

seinen Reden nur auf einen ihm, seiner Individualität, Kunst und Beredsamkeit günstigen Eindruck ausgeht und Alles darauf berechnet, nur diesem und jenem zu gefallen, ist nicht der ehrwürdige, sondern der ehrsüchtige und erntet von Allen, die das durchschauen, statt Ehre Verachtung ein. In andern Verhältnissen wird der Ehrsüchtige leicht der Niederträchtige nach der höhern Seite hin, damit er der Hochmüthige seyn könne nach der andern. Im Urtheil der sittlichen Welt gereicht ihm die von ihm angestrebte, vielleicht auch erlangte Ehre zur Unehre. Fürstliche und regierende Personen haben viel Gelegenheit, von diesen schlechten Neigungen und Begierden der Untergebenen Erfahrungen zu machen, die ihren Glauben an den sittlichen Werth der Menschheit schwächen; sie begreifen es selbst nicht, wie man an so etwas, als der Besitz eines Ehrenzeichens oder Ordens ist, so gleichsam seine Seligkeit knüpfen kann, und hegen den gerechten Verdacht, daß die Unwerthen dergleichen am meisten begehren; in diesem Urtheil kommt alsdann die Ehre an die Unehre, und jene wird so zu dieser. Solche Urtheile zu befördern, wie den Ehrgeiz aufzustacheln und ihm Nahrung zu geben, dazu hat die ungemessene Verschwendung von Ehrenbezeugungen selbst wesentlich beigetragen. Die Erfahrung, daß Unwürdige nichts so hastig betreiben, als nach den Ehren der Welt zu schnappen, macht die Würdigen leicht kalt und gleichgültig dagegen und mehr als recht ist; so gehen sie von der andern Seite leicht über das richtige Maaß in der Beurtheilung des Werthes der Ehre. Es kommt hiezu, daß sie statt Ehre ausdrücklich Zurücksetzung, Verachtung, ja Verdächtigung und Verläumdung erleben, weil sie etwa der Welt nicht nach dem Munde reden, nicht den herrschenden schlechten Grundsätzen beistimmen, nicht von der in Zeitschriften das Wort führenden Parthei sind. Wenn dem Tugendhaften statt Ehre Unehre widerfährt, so verwandelt sich unmittelbar und umgekehrt diese in jene. Er kann sich trösten und denken, daß dieß der Welt Lauf und Lohn sey und er an seiner wirklichen Ehre durch

äußerliche Versagung derselben keinen wesentlichen Schaden, Mangel oder Abbruch erlitten habe. Er würde selbst nicht der Tugendhafte und Pflichtgetreue seyn, wenn er die Gleichgültigkeit dagegen sich hoch anrechnen wollte (wie Manche sich dadurch auszeichnen wollen, daß sie sich Auszeichnungen verbitten). Wer Andere ehren will, muß selbst der Ehrenwerthe seyn; von denen, welche wirkliches Verdienst vom scheinbaren, ja vom Gegentheil desselben noch nicht zu unterscheiden wissen, kann keine wahrhaftige Ehre ausgehen. Die Gegenwart kann vieles Ehrenwerthe in ein falsches Licht stellen, aber die Zukunft hat auch ein Wort mitzureden. Wie ist es einem Joh. Huß, einem Mart. Luther, den Aposteln sämmtlich, ja Christo selbst ergangen? Die flüchtige Unehre vor der Welt ist ihnen zu unvergänglicher Ehre bei der Nachwelt geworden. Der Ehre werth zu seyn, ist mehr werth, als Ehren zu besitzen; dieser Besitz verläuft sich oft in die Zufälligkeit; der Ruhm, sagt Jean Paul, ist des Ruhmes nicht werth. Würdigkeit ist der Ehre Substanz, die auch ohne das Accidenz der äußern Anerkennung oder Geltung für sich gilt. So stehen sich im Begriff der Ehre, Ehrwürdigkeit und Ehrerweisung gegenüber, die erstere als das Substanzielle, die andere als das Accidentelle. Das Band, welches die Ehrerweisung oder Anerkennung an die Würdigkeit knüpft, ist das Vertrauen, und um des letzteren willen, welches an und für sich ein ehrendes und die Bedingung der moralischen Wirksamkeit ist, hat die Ehre unter Menschen einen hohen Werth.

c. Die Pflicht der Sorge für die Ehre. Die pflichtmäßige Sorge für die Ehre entwickelt sich in der Erwerbung, Bewahrung und Wiederherstellung der Ehre. 1) Erworben wird Ehre nur durch die pflichtmäßige That; durch diese weiset sie auf das Element der Freiheit zurück. Die Ehre ist so die Bedingung der Selbstachtung. Sofern sie nun der Vermittelung durch die ehrenwerthe That bedarf, ist das auf die Ehre unmittelbar gehende ehrsüchtige Streben ein falsches und ver-

werfliches. In aufstrebenden Kindern ist Ehrliebe, Empfänglichkeit für Lob und Auszeichnung ein edles, schätzenswerthes Motiv; nur daß das Lob sich stets durch die That und das Verhalten bedingt und gerechtfertiget zeige. Dieß ist demnach eben so sehr die Pflicht Anderer, als ihrer selbst. Weil die Ehre kraft ihres Begriffs auf diesen ihren ernsten Ursprung zurückweiset, so ist mit ihr wohl Kunst und Geschicklichkeit vereinbar, aber es giebt und begründet nicht eigentlich Ehre, was darin nur dem Augenblick der Belustigung und Ergötzlichkeit dient. Dergleichen hat seinen Lohn in dem Augenblick der Bewunderung und des Beifalls, wie Goethe sagt: Flüchtig ist des Mimen Kunst. Taschenspieler und Improvisatoren, Aequilibristen und Akrobaten, Alle, welche halsbrechende Künste treiben, werden nicht sowohl geehrt, als mit dem momentanen Beifall belohnt und abgelohnt; in alten Zeiten waren Schauspieler, obwohl beliebt, doch nicht belobt und geehrt; die barbarische Sitte versagte ihnen gar ein ehrlich Begräbniß. Wenn Kunst und Wissenschaft nicht auf einem sittlichen Grunde stehen, kann Ehre durch sie nicht erworben werden. Wegen der innern Unendlichkeit des Werths jeder großartigen Leistung kommt es, um Ehre zu machen, nicht darauf an, daß sie der Welt so nützlich und brauchbar sey oder einen so umfassenden äußern Wirkungskreis finde, wie die Erfindung von Maschinen, von Telescop und Compaß, die Entdeckung eines Planeten, sondern auch die edle That im Stillen, das unscheinbare, uneigennützige Wirken des Guten, kommt es zur Anschauung und Kenntniß der Welt, erwirbt sich Ehre. Es ist nur die unvermeidliche Beschränkung des menschlichen Wissens, wenn nur so hervorragende Handlungen, wie Lebensrettung u. s. f., öffentlich anerkannt, belohnt und geehrt werden. Der einfältige, beschränkte Landmann und Handwerksmann, ist er der redliche und gewissenhafte, so ist er auch der ehrenwerthe. Die richtige practische Erkenntniß und Abschätzung der Ehre ist vor allem zur Erwerbung derselben durch die Pflicht

gefordert; jene zeigt sich vornehmlich in der Unterordnung derselben unter die höheren Güter. Die Ehre ist ein Gut und höher zu achten, als Leib und Leben, Hab und Gut. Aber sie selbst ist darum doch noch nicht das höchste Gut, sondern der Tugend und Rechtschaffenheit unterzuordnen. Die Pflicht verlangt, die Ehrsucht eben so sehr zu fliehen, wie die Ehrlosigkeit; jene ist im sittlichen Urtheil der Welt eben so sehr ein Laster, als diese auf ein Verbrechen zurückweiset. Gal. 5, 26. 1 Thess. 2, 6. Phil. 2, 3. Joh. 8, 54. Apostelgesch. 12, 22. 23. Dem Ehrsüchtigen ist es darum zu thun, daß immer Solche vorhanden sind, die es ihm sagen, wie ausgezeichnet, wie gelehrt er sey, welche enorme Wirkungen seine Werke in der Welt hervorbringen, und an solchen Schmeichlern, welche in grober und feiner Weise den Ehrsüchtigen kitzeln und seine Schwäche benutzen, kann es ihm nicht wohl fehlen. Das Erwerben der Ehre ist vielmehr, sich so zu verhalten, daß dem Verhalten Ehre gerechterweise folgen kann; nicht weiter, als auf jenes, die Ehre nicht beabsichtigende Streben geht die Pflicht eines Jeden gegen sich selbst; es ist vielmehr Pflicht Anderer, es dem Verdienst an seinen Kronen nicht fehlen zu lassen; so für die Ehre Anderer sorgend, sorgen sie am besten zugleich für ihre eigene Ehre. 2) Bewahrt wird die Ehre von dem, der einen unbefleckten Wandel vor der Welt führt, nicht nur, indem er von Andern nichts, was wider die Ehre wäre, an sich kommen läßt, sondern auch ihnen dergleichen nicht zumuthet. Dieß schließt nicht mancherlei Fehler und Sünden aus, welche der Ehre und Gerechtigkeit vor Gott widerstreiten, sondern solche, welche schon vor den Menschen Schimpf und Schande machen. Es soll ein Jeder sich hüten vor Allem, wodurch er der Ehre los oder der Ehrlose würde. In geringerem Maaß ist dieß der Fall schon in der Thorheit und Possenreißerei, noch mehr in der moralischen Vernachlässigung seiner selbst und Unachtsamkeit auf seine Handlungen, in Versprechungen und Verbindlichmachungen durchs Wort,

durch dessen Bruch einer aufhören würde, der Ehrenmann zu seyn. Auch genügt es der Pflicht nicht, dergleichen, wenn es geschehen, nur zu verheimlichen vor Andern, oder den Schein der Gerechtigkeit nur zu wahren, welches nur Heuchelei wäre. Am wenigsten ist der Pflicht gedient mit einem Verhalten, welches zwar nicht gegen das bürgerliche Gesetz verstößt, so daß es von diesem in Anspruch genommen werden könnte, aber doch der Sitte trotzt und ein öffentlich Aergerniß giebt. Da bist du deiner Ehre verlustig gegangen, ob es zwar Niemand dir ins Gesicht zu sagen wagt. Die öffentliche Meinung, welche Gedanken und Urtheile, wie die Atmosphäre die Luft, nach allen Seiten verbreitet, ist ein herbes Gericht, dem nicht so leicht zu entfliehen ist. Der Ehrlose sieht sich mitten in der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen aus ihr, in allen seinen Verbindungen und Unternehmungen gestört, der öffentlichen Verachtung preisgegeben und des Vertrauens Aller beraubt, und ebendamit in der Ausübung seiner wesentlichsten Pflichten gehemmt. Es haben Viele daran auch die Pflicht geknüpft, ein gutes Beispiel zu geben. Allein eine solche giebt es nicht; es hieße, das Gute nicht um seiner selbst, sondern nur um des Urtheils Anderer willen thun. Schon Pörschke in der Einl. in die Moral, S. 245 ff., und Schleiermacher in der christl. Sitte haben eine solche Pflicht nicht anerkannt. Dagegen ist unstreitig Pflicht, das böse Beispiel und Aergerniß, ja auch schon den bösen Schein zu vermeiden, wie von einem solchen jede zweideutige Handlung umgeben ist. Zwar auch die Pflicht, den bösen Schein zu meiden, kann nicht für unbedingt gelten, weil ihn zu meiden oft dem Tugendhaften unmöglich ist, und um so mehr, wenn der Schein nur in der Meinung, in dem Irrthum Anderer gegründet, somit in der erstern Beziehung nur Schein ist. Der böse Schein ist oft nur das Böse, welches sich aus der Seele des Beurtheilers um die reine Handlung des Beurtheilten herumlegt, ihm schlechte Absichten und Triebfedern andichtet. Darüber muß der Gewissenhafte sich hin-

wegzusetzen wissen. Viel strenger ist die Pflicht der Bewahrung der Ehre auch in der Form des guten Scheins in Hinsicht auf das weibliche Geschlecht. Der weibliche Ruf ist leicht verletzlich und der Schaden unersetzlich. Die weibliche Erziehung geht daher vorzugsweise auf Erhaltung des guten Rufes und Namens und dessen Widerscheins in der Welt; es wird mit Recht frühzeitig die sittliche Aufmerksamkeit darauf geschärft. Das Weib hängt von der öffentlichen Meinung ab und muß sich ihr unterwerfen; der Mann kann zur Noth und aus Pflicht sich darüber erheben. Die Pflicht überhaupt hat hier die Doppelgestalt, daß Jeder sich selbst und Jeder dem Andern seine Ehre bewahren soll. Dem Letztern steht entgegen zunächst das Verläumden. Es heftet sich wohl an Einzelnes, geht aber von da nur darauf aus, Andere unbestimmterweise in üblen Ruf zu bringen. Die Verläumdung setzt Böses, wo es nicht ist, ermangelt daher aller Wahrheit und enthält in sich die Lüge; sie greift Zweifel und Einwendungen gegen den sittlichen Character Anderer geradezu aus der Luft und stellt ihn in einem gehässigen Lichte dar. Es ist das in der Welt herrschende Mistrauen, welches bereitwillig ist, dem Verläumder Gehör zu geben. Die Langeweile in Thee- und Kaffeegesellschaften erdichtet Böses von Andern oft nur, um das Gespräch im Gang zu erhalten, ganz gedankenlos, absichtslos, bezieht sich oft so nur auf Thorheiten und Aeußerlichkeiten. Wie dieß der geringste Grad der Verläumdung ist, so ist auch das Schweigen, wo dem Verläumder gegenüber dem Andern ein gutes Zeugniß zu geben ist, schon ein Verläumden. Ist nun der Begriff der Verläumdung dieß, daß sie Böses setzt, wo es nicht ist, so ist es der der Lästerung, daß sie das Gute selbst in Böses verwandelt. Die Verläumdung kann noch scheinbare Veranlassungen haben und darauf hin schlechte Absichten, Motive erdichten. Aber die Lästerung hat das entschieden Gute und Vortreffliche an Andern zum Gegenstand; sie verkleinert, verringert es nicht nur, sondern schwärzt es auch an und stellt es als

das Schlechte und Abscheuliche dar. Es ist die innere Schlechtigkeit, welche nichts wahrhaft Vortreffliches und Großes ertragen kann oder Andern zutraut. Die Lästerung vergreift sich am meisten an dem Heiligen und Hohen aller Zeiten, indem sie die reinste Absicht verunreinigt, so in manchen Welt- und Reformationshistorien, z. B. Luther habe zu reformiren angefangen, um heirathen zu können. Kommt vollends Glaubenswahn ins Spiel, der zur vermeintlichen Ehre Gottes, zur Rettung des Christenthums gegen „Lichtfreunde" sich Alles erlaubt, so läßt zwar die Regierung heutiges Tages Scheiterhaufen, Kopfabschneiden nicht mehr zu, aber das Ehrabschneiden, das Verdammen kann sie nicht verhindern. Dieß treiben Manche so fleißig und unbedachtsam fort, daß ganz naiv der Ehrenräuber dieses an ihm selbst werden muß. Die Schmähsucht endlich unterscheidet sich von der Verläumdungs- und Lästersucht dadurch, daß sie das wirklich Schlechte, die Schande Anderer aufzudecken und, wie man sagt, an die große Glocke zu hängen beflissen ist. Daran ein Wohlgefallen, eine Lust zu finden, ist gewiß der äußerste erreichbare Grad in dieser Reihe. Du bist doch darum nicht der Gerechte, Vortreffliche, weil du nur Böses an Andern kennst und bekannt machst. Ein Anderes ist es, wenn die Pflicht selbst es erheischt, aufgefordert oder unaufgefordert das Böse, das du von Andern weißt, auszusagen, Andere vor ihnen zu warnen, damit sie ihr Vertrauen nicht wegwerfen. Dieß ist ein reines, pflichtmäßiges Aufschlußgeben über sie und muß sich auf bestimmte Thatsachen gründen. Edler aber und würdiger noch ist es, womit die Pflicht sich zur Liebe erhebt, den Verläumdeten, Gelästerten und Geschmähten selbst in Schutz zu nehmen gegen die Ankläger und seine guten Seiten gegen diese hervorzuheben. Vgl. Röm. 13, 7. Sprüchw. 29, 23. Sir. 9, 16. 20, 29. Luc. 14, 10. Joh. 3, 44. 7, 18. Ist nun aber, sey es durch eigene oder fremde Schuld, die Ehre verletzt, so tritt die Nothwendigkeit ein, sie wiederherzustellen. 3) Wiederhergestellt wird die Ehre, in-

dem der, der sie durch seine Schuld verloren, was den Besitz betrifft, in integrum restituirt wird. Geschehen kann dieß, wie in Ansehung der verlorenen Gerechtigkeit vor Gott durch Buße und Glauben, so in moralischer Rücksicht durch die ähnliche Versöhnung mit dem Gesetz. Reue und Leid, Bekehrung und Besserung sind die moralischen Mittel und Wege zu diesem Ziel. Auch im Verhältniß zu ihm wird von Andern, was Verirrung und Fehltritt, was Verbrechen und Laster ist, genau genug unterschieden. Für jene kommt ihm die Nachsicht und Geduld Anderer zu Hülfe, die Hoffnung, es werde das Geschehene sich nicht wiederholen; so ist es vergeben und vergessen. Im anhaltenden Sündigen, im Verbrechen und Laster macht sich der Mensch aus seiner Ehre selbst nichts mehr, somit auch nichts aus der Wiederherstellung derselben. Schwieriger ist die Lage dessen, der durch Andere beleidigt, an seiner Ehre gekränkt und verletzt war. Da kann die Ehre nur in dem Maaß, als sie verletzt und verloren war, wiederhergestellt werden. Das unter das Pflichtverbot Fallende ist besonders die ungeordnete, unverhältnißmäßige Weise der Ehrenreparation. Ist der Leidenschaft die Entscheidung anvertraut, so nimmt sie nur den Beleidiger selbst sich zum Muster oder giebt ihm die Beleidigung nur zweifach und dreifach zurück. Es ist nur zufällig, daß Beschimpfungen dadurch gehoben und Streitigkeiten geschlichtet werden; in Wahrheit verliert sich daran die Ehre nur noch mehr. In geordneter Weise wird gekränkte Ehre wiederhergestellt nur durch die auf Ehrenkränkung im Gesetz gesetzte Strafe; hiemit fällt die Bestrafung, die ihr vorhergehende Beurtheilung und das bestimmte Strafmaaß den geordneten Gerichten anheim. Das Civil- und Criminalgericht hat über Verbal- und Realinjurien zu entscheiden. Es kann darin Jeder den nöthigen Schutz für seine Ehre finden. Es ist das höchste Interesse des Staats, daß diese Institution allgemein anerkannt und respectirt, die Beleidigung und Ehrenkränkung dem Gewaltrecht der Rache und Leidenschaft ent-

nommen werde. Eine Exception scheint der Staat selbst zu machen, indem er zum Kriege schreitet. Den Streitigkeiten der großen Mächte würde allerdings ein von ihnen selbst zu diesem Zweck bestellter Gerichtshof besser abhelfen, als der Krieg. Aber auch nach der bisherigen Sitte ist der Krieg eine geordnete, öffentlich und allgemein anerkannte Weise, die Ehre der Völker zu behaupten und, ist sie verletzt, wiederherzustellen, gewesen. Dieß hingegen ist nicht zu sagen vom Zweikampf. Er ist in allen Staaten verboten und unterliegt, wo er unternommen wird, der gesetzlichen Strafe. Die Verheimlichung des Duells ist das Bewußtseyn davon. Der Zweikampf ist eine Masse, oder mit Kant zu reden, ein Nest voll Irrthümer und Widersprüche. Er versetzt in eine Zeit zurück, wo der Rechtszustand der Völker noch höchst unvollkommen und wenig geordnet war; in der Gegenwart ist er eine Anomalie und Antinomie, welche mit dem ganzen öffentlichen Leben im härtesten Widerspruch steht. Der Zweikampf wurzelte wesentlich im Feudalstaat, der ein rohes Gemisch von Naturzustand und Rechtszustand war. Im modernen Staat ist der Zweikampf ein fingirtes oder forcirtes Sichzurückversetzen in die Rohheit des Mittelalters, wo auch das Faustrecht an gewisse Formen gebunden war. Ein wesentliches Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit ist, daß Niemand in seiner eigenen Sache Richter seyn dürfe, da er zugleich Parthey ist, und die Ehre aller Bürger des Staats ist, die Gesetze desselben anzuerkennen und ihnen unbedingt zu gehorchen. Eine Ausnahme von dieser Anerkennung und diesem Gehorsam ist von einer Uebertretung derselben nicht verschieden. Den ordentlichen Richter und das Gesetz zu umgehen, kann unmöglich eine Ehre seyn, wie doch die Voraussetzung ist im Zweikampf, um so weniger, als der, welcher auf diesem Wege seine Ehre wiederherzustellen sucht, gerade als Glied einer Gemeinschaft, eines Standes und Staats sich an seiner Ehre gekränkt fühlte, so daß er, ohne zum Zweikampf zu schreiten, nicht mit Ehren im Militair, auf der Universität bleiben

könne. Sich der Ehre des Staats und seiner Standesgemeinschaft rühmend beleidigt er dieselbe durch Uebertretung der Staatsgesetze. Dann aber soll doch die Ehre, derselben Verletzung und Wiederherstellung ein Individuell=persönliches und deshalb der Zweikampf nothwendig seyn. Ist die Ehre ein Subjectives, wie die Beleidigung, so ist doch das Mittel, den Unglimpf wegzuschaffen, nicht nothwendig ein subjectives, persönliches, sondern es kann wahrhaft zweckmäßig nur in der öffentlichen, die Ehre eines Jeden beschützenden Ordnung gefunden werden. Ist das Leben mit seinen zeitlichen Gütern allerdings der Ehre unterzuordnen und diese das edelste, zarteste, leicht verletzliche Eigenthum, so ist es doch sich selbst widersprechend, die Wiederherstellung der Ehre, wenn sie angegriffen oder verletzt worden ist, auf die Spitze des Schwerdts, auf die Entscheidung von ein Paar Kugeln zu stellen, somit von der Aeußerlichkeit und Zufälligkeit lebenzerstörender Waffen abhängig zu machen; das Mittel ist dem Zweck ganz unangemessen und dagegen ruft das Leben gerechterweise seine Rechte auf. Denn dadurch, daß einer von beiden fällt, ist wohl über beider Muth, Tapferkeit oder Tollkühnheit, aber nicht auch über Recht und Unrecht entschieden. Das Phantasiren über die Ehre hat von jeher diese Wendung genommen, zu glauben, für Verletzung der Ehre sey keine andere Remedur, als das Duell. Leitet man die im Mittelalter aufgekommene und herrschend gewordene Sitte im Unterschied vom Heidenthum, in welchem der Einzelne nicht für sich, sondern nur für den Staat Bedeutung hatte, weshalb der Zweikampf in der antiken Welt nicht vorkommt, aus dem Christenthum ab, als welches den Gedanken von dem unendlichen Werth und der Ehre der Person zuerst practisch geltend gemacht, so ist nur zu bedenken, daß das Christenthum vielmehr und gerade wegen des unendlichen Werths, den es auf die Persönlichkeit legt, daran ohne Schuld ist, daß irgend eines Menschen Leben oder zweier sich an den irrigen Vorstellungen von der Ehre verbluten soll. Irrig aber sind und

bleiben sie, so lange nicht das Gesetz und der durch dasselbe berechtigte Richter die Entscheidung hat. Den Grundsätzen des in eine ganz andere Zeit hinein perennirenden Mittelalters kann allein die fortschreitende Bildung den nöthigen Abbruch thun, indem an die irrige Vorstellung anknüpfend und sie dialectisch entwirrend die Wahrheit Eingang und immer allgemeinere Verbreitung findet. Alle andern Mittel zur Ausrottung des Zweikampfs haben sich bis jetzt als unzureichend gezeigt. Er hält sich noch allein in unklaren Vorstellungen, in trüber Ueberlieferung einer Sitte, welche bei klarer Erkenntniß sich immer mehr als Unsitte zeigen muß. Auf diesem indirecten Wege allein ist es dahin zu bringen, daß man es endlich nicht mehr mit seinem Ehrgefühl wird vereinigen können, zum Duell herauszufordern oder die Herausforderung anzunehmen.

3. Der Lebensgenuß und das allgemeine Wohl. Mit alle dem bisher Entwickelten geht es darauf hinaus, daß die Seele sich darin fühle und wohl fühle, desselben genieße und froh werde. Sie begiebt sich in dasselbe, um sich daraus zurückzunehmen und darin zu sich selbst zurückzukehren. Diese Rückkehr ist ihr Wohl und Glück und sie bedient deshalb sich nur des allen als Mittels zu diesem Zweck. Daseyn und Leben, Hab und Gut, Arbeit und Beruf, Ehre und Ansehen in der Welt — sie haben die nächste Bestimmung darin, daß der Mensch sich dadurch befriedigt und glücklich fühle, sein Leben darin genieße; denn Genuß ist Gefühl der Lust. Es ist demnach zuerst der Begriff des Lebensgenusses zu entwickeln, sodann eine Uebersicht der wesentlichen Elemente desselben hinzuzufügen, und endlich die Pflicht in Beziehung darauf zu bestimmen.

A. Begriff des Lebensgenusses. Man sagt wohl, zum Lebensgenuß und Glücklichseyn habe der Mensch von Natur einen Trieb. Der Trieb ist das noch jenseits der Freiheit Thätige, Treibende, der Naturtrieb. Ihn theilt der Mensch noch mit dem Thier; es hat zum Leben und Haben, wovon es lebt,

zur Fortpflanzung einen Trieb; es flieht den Schmerz u. s. f. In dem Sinne aber, worin der Mensch einen Trieb hat, kann ihn das Thier nicht haben. Der Trieb ist das unmittelbar Vernünftige in dem Natürlichen, und insofern ist allerdings in Ansehung des Triebes und dessen unmittelbarer Wirksamkeit zwischen dem Menschen und Thier noch kein Unterschied. Wo aber Vermittelung durch Gedanken nothwendig ist, da ist der Trieb über sich als Naturtrieb hinaus; wie denn das Thier weder einen Ehrtrieb, noch einen Glückseligkeitstrieb haben kann. Für den Menschen hat der Trieb in dieser Beziehung nur die Bedeutung, die Wahrnehmung und zunächst schon Gefühl des Vernünftigen im Natürlichen zu seyn. In dem Thier wird der Trieb wohl auch zum Gefühl, welches als solches das der Lust oder Unlust ist, aber es bleibt auch damit im Unmittelbaren. In dem Menschen ist der Trieb schon nicht mehr Trieb, sondern Neigung, Zu- und Abneigung. Wo der Naturtrieb als solcher nicht wirken kann, da fällt die ganze Thätigkeit auf die Seite des Menschen, und in dieser Beziehung hat das Alte: naturae convenienter vivere, oder das Schleiermacherische, daß die sittliche Thätigkeit sey die Einigung der Vernunft und Natur, seine Richtigkeit. Es ist aus demselben Grunde falsch, was Kant behauptet, daß es keine Pflicht des Menschen gebe, sich glücklich zu machen, weil der Trieb schon als solcher stark genug darauf hinwirke. In Wahrheit ist der sogenannte Trieb nichts anderes, als der Menschen allgemeiner W i l l e, und es geschieht somit keineswegs von der Natur aus, daß sie allesammt glücklich werden w o l l e n. Es will ja keiner unglücklich seyn. Das Nothwendige darin ist nur das Allgemeine; aber wie es der Mensch versteht, es sich vermittelt, so ist das s e i n e Sache, so giebt es auch Pflichten in Bezug darauf; denn wie er wollen muß, glücklich zu werden, so kann er es auch nicht wollen z. B. unter der Bedingung eines Verbrechens, und falsch wollen, die verkehrtesten Wege einschlagen zu diesem Ziel. Nimmt der Mensch das Vernünftige

in dem Natürlichen nicht gewahr, so bleibt er bei dem Letzteren allein stehen, es verstellt und verkehrt sich ihm beides, so daß das Sinnliche als solches für das Vernünftige genommen wird. Bei unzähligen Menschen bleibt bis zu ihrem Ende das Streben nach Lebensgenuß und Glückseligkeit auf die Sinnlichkeit beschränkt. Dieß ist die Folge davon, daß sie dem an sich dunklen Gefühl sich überlassen, wie es das Thier auch thut, welches aus dieser Knechtschaft durch keinen Gedanken befreit wird. Der Mensch hingegen wird sich dessen, was ihm durch das Vernünftige in seiner Natur und als solches indicirt ist, auch bewußt, und da kommt es zur Unterscheidung des Vernünftigen und nur Natürlichen; er setzt sich frei als Zweck, was ihm noch unmittelbar und gleichsam in natürlicher Weise nur gesetzt war. Was ihn von da an zum Lebensgenuß als einem Zweck seines Lebens treibt, ist kein Trieb, sondern die Vernunft, welche sich aus der Sinnlichkeit herausgehoben und zum Bewußtseyn ihrer selbst erhoben hat. Er findet es vernünftig, nach Wohlseyn und Lebensgenuß zu streben, und erkennt es als unvernünftig, in diesem Streben nur sinnlichen Motiven und Genüssen zu folgen. In der dunklen Ahnung der Vernünftigkeit solches Strebens ist es ohne Zweifel geschehen, daß man die Eudämonie als das Princip der Moral aufgestellt hat. Es hat allerdings das Glückseligkeitsprincip an diesem Punct im System seine nothwendige Stelle. Ebenso ist in dieser Erkenntniß auch schon die andere enthalten, daß eben das, was dem Einzelnen durch die Vernunft aufgegeben ist, auch die Aufgabe aller andern Menschen und dieselbe von ihm in gleicher Weise anzuerkennen sey. Denn was aller Einzelnen gerechtes Streben ist, das ist auch eben damit schon in dieser Bestimmung collectiver Einheit das allgemeine, so sehr, daß wo das Streben des Einzelnen nach Glück und Wohlseyn dem Wohl Aller widerspricht, jenes nothwendig ein falsches und unsittliches gewesen seyn müßte. Man hat wohl gesagt, diese Anerkenntniß sey die nothwendige Beschränkung des Glücks

und Wohlseyns des Einen durch das des Andern, es müsse ein Jeder von seinem Glück und Lebensgenuß so viel abgeben, als der Andere gewinne, und darin bestehe das öffentliche Wohl, das allgemeine Beste, der Flor der bürgerlichen Gesellschaft. In Wahrheit beruhet das Wohl und allgemeine Beste nicht auf solcher gegenseitigen Beschränkung, sondern vielmehr auf der gegenseitigen Befreiung eben dadurch, und dieß ist die Wahrheit des Moralprincips, welches das allgemeine Beste zum Gegenstand hat. Was die gemeinschaftliche Unwahrheit der beiden angegebenen Moralprincipien war, ist, daß man damit an allen Seiten im Endlichen stehen blieb und in dem Recept solcher Glückseligkeit diese als Zweck, das Wohlverhalten hingegen nur als Mittel bestimmte. Es ist ein großes Verdienst der Kantischen Philosophie, dieser eudämonistischen Sittenlehre ein Ende gemacht zu haben. Wie aber der Sisyphusstein der Irrthümer in seinem beständigen Lauf bleibt, so hilft es auch nicht, vor einem Jahrhundert dergleichen genugsam widerlegt zu haben, sondern das Spiel fängt in der Unwissenheit stets wieder von vorn an; wie eben jetzt ein Friedrich, nicht Ludwig, Feuerbach, doch eigentlich ganz im Sinne seines Bruders, das Verlangen, glücklich zu seyn „heilig gesprochen“ und es als eine neue Religion an der Stelle des veralteten Christenthums verkündiget hat. (Die Rel. d. Zukunft. 1844. S. 4 ff.) Diese neue Religion ist gewiß wie das Anmaßungsvollste, so auch Platteste und Flachste, was die neuere Zeit hervorgebracht hat, wogegen die Glückseligkeitschausseen von Bahrdt und Steinbart golden zu nennen sind. — Der Mensch kann sagen: ich genieße, um zu leben, und lebe, um zu genießen; doch nur, indem hinzugesetzt wird: um beides, Leben und Genuß, als Mittel in den Dienst eines Dritten höheren zu stellen; so ordnet sich der Genuß, als Zweck des Lebens, dem Endzweck beider unter. Die vernünftige Richtung auf seine Glückseligkeit als solche hat der Mensch wohl als das Allgemeine, als einen Gedanken, als Wunsch und Wollen, auch als das Stre=

ben danach in seiner Gewalt; aber sie selbst ist zu sehr behaftet mit der Zufälligkeit, als daß er sich jederzeit, oft selbst bei dem besten Willen und Verhalten glücklich zu machen vermöchte. Die Seite hingegen, an der die Glückseligkeit nicht nur in den Willen, sondern auch in dessen Thätigkeit oder Schuld fällt, an der sie von ihm abhängt und ihm selbst unter allen auch den ungünstigsten Umständen zugänglich bleibt, ist der Lebensgenuß, und darauf auch die Pflicht des Menschen zurückzuführen und zu beschränken. Indem aber der Mensch daran geht, sein Leben zu genießen, und seine Vorstellungen von Glück und Wohl, sowohl zu seinem, als dem allgemeinen Besten zu realisiren, wird es hauptsächlich darauf ankommen, welches die Gegenstände und Mittel sind, die er zu diesem Zweck in Anspruch nimmt.

B. Die Elemente des Lebensgenusses und allgemeinen Wohls. Das Wohl des Einzelnen, wie des Allgemeinen, setzet voraus eine Menge und Mannigfaltigkeit von Befriedigungsmitteln, nicht nur leibliches Leben und Gesundheit, sondern auch Hab und Gut, Arbeit und Geschäftigkeit, Ehre und Ansehen in der Welt. Will der Mensch und die Gesellschaft aller dieser Güter genießen und im Besitz und Genuß derselben sich glücklich machen, so sind vor allem die darauf bereits bezogenen Pflichten zu erfüllen, ohne die es nicht geschehen kann. Allein der Lebensgenuß ist doch ein von dem allen Verschiedenes; daher das eine und andere der genannten Güter auch fehlen kann, ohne daß das Lebensglück des Menschen zerstört wäre; er muß nicht gerade alles vollauf haben, um zufrieden zu seyn und seines Lebens froh zu werden; dieß, daß die vorhandenen Gegenstände ihm genügen, ist sein Vergnügen. Es haben die genannten Objecte auch eine ungleiche Anziehungskraft; findet der Eine sein Vergnügen in diesem, der Andere in jenem, so ist Allen geholfen zu ihrem Lebensgenuß und Wohl. Das Vergnügen ist die Bewegung in dem reinen Elemente der Freiheit, nicht nur der negativen, worin die Seele und ihr Leib sich schmerzlos

fühlt und ungehemmt und ungehindert durch fremde Beschränkung, sondern auch der affirmativen, in der die Seele sich durch sich bestimmen, ihren Gedanken und Wünschen nachgehen und sie nach Gefallen realisiren kann. Das Vergnügen ist vom Object aus die Mitte und Vermittelung zwischen dem Leben und dessen Genuß. Es müssen zu diesem Zweck Leben und Genießen auseinander treten. Nur im Thier sind Leben und Genuß ganz einerlei; daher giebt es für dasselbe keinen Lebensgenuß. Es ist wohl der Unlust und Lust, als des Bedürfnisses und der Befriedigung, aber nicht der Trauer und Freude fähig; es ist vielmehr sein Leben ein Leben in der Angst und Furcht. Wäre Leben und Genuß im Menschen nicht verschieden, so müßte das Genießen eben so nothwendig als das Leben seyn und das menschliche Leben die Bestimmung haben, nur genießendes zu seyn, und darin sänke der Mensch zum Thier hinab. Vom Leben und Genuß sich abhängig machend verhält er vielmehr sich unfrei. Wenn aber das Vergnügen zu seiner Seele die Freiheit hat, mithin das Selbstbewußtseyn und die Vernunft, so kann er auch manchen Vergnügungen entsagen; die Vergnügungsmittel sind in seine freie Wahl gestellt, und es kann eben deshalb dem einen ein Vergnügen seyn, was dem andern keins ist. So mannigfaltig die Stufe der Seelenbildung überhaupt ist, so mannigfaltig auch der Lebensgenuß. Doch als die allgemeinsten Sphären, in denen die Freiheit des Vergnügens sich entwickelt und die selbst Bedingungen desselben sind, zeigen sich besonders die objectiven Kreise des Lebens, in die der Einzelne schon von Natur aus einrückt und durch die auch das Wohl der Einzelnen bezweckt und gesetzt ist. Der heimische Boden des Vaterlandes z. B., wie sehr ist er alles Lebensgenusses Bestandtheil und Bedingung, selbst in der Fremde und Erinnerung nur. Ohne einem Familienleben anzugehören oder doch angehört zu haben, ohne an dem Wohl und Weh der bürgerlichen Gesellschaft lebhaften Antheil zu nehmen, ohne zu wirken für den Staat, dessen Freiheit und Blüthe, Sitt-

lichkeit und Religion, ohne sich für die Fortschritte der Menschheit in allen Völkern zu interessiren, kann sich der Einzelne kein wahres Lebensglück bilden oder desselben genießen. Der Sclav, der ohne Staats- und Familienleben ist, kann sich keinen Lebensgenuß verschaffen. Nur wenn die allgemeinen Verhältnisse in der Freiheit befestigt sind, ist Freiheit und Glück der Einzelnen möglich, und nur wenn alle Einzelnen ihres Lebens Genuß in dem Allgemeinen und dessen Wohlfahrt finden, kann ein Zurückwirken von dieser objectiven Seite auf die subjective Wohlfahrt Aller erfolgen. Worin alsdann von beiden Seiten das Wohl sich aufhebt und die höchste Freiheit und Freude, die Seligkeit selbst enthalten ist, das ist die Religion, die christliche Frömmigkeit, in der die Seele erst die Wahrheit alles Lebensgenusses erreicht. Sie aber ist die Macht in der Freiheit, des irdischen Lebens und seines Genusses um höherer Güter willen auch entbehren zu können, wie davon die erhabenen Beispiele und Lehren der Apostel und Christi selbst zeugen.

Aber selbst unter den ungünstigsten Umständen bleibt die Nothwendigkeit in ihrem Recht, kraft deren der Mensch seines Lebens froh zu werden, nicht unglücklich zu seyn, wünschen muß. Zur freudigen Uebung seiner Berufspflichten, zum unverdrossenen Wirken in seinem Lebenskreise bedarf er des Frohsinns, der Heiterkeit, des unzerstörbaren Gleichmuths und der Entfernung aller Schwermuth. Es macht sich hiemit der Lebensgenuß, wo nicht zu einer Bedingung, doch zu einer wesentlichen Förderung seiner moralischen Wirksamkeit, wie der Hang zu Vergnügungen, die Genußsucht eben so sehr ein Hinderniß derselben ist. Der wahrhaft sittliche Lebensgenuß fängt an in der Mäßigung, sowohl im Glück, als im Unglück. Denn mit diesem Gegensatz ist das Leben als solches behaftet, wie es eben so sehr ein Leiden ist, als ein Thun. Es ist ein beständiges Ringen und Kämpfen, Ueberwinden der sich entgegenstemmenden Schwierigkeiten, Uebergehen von einem Affect zum andern. Da gilt es,

unter allem Wechsel und Wandel den sittlichen Grundsatz zu bewahren und auf diese Bewahrung den Lebensgenuß zurückzuführen und einzuschränken, wie ein gutes Gewissen nicht ohne denselben ist. Die Klugheit hilft sich da oft im Widerspruch mit dem Gewissen, um nur des Lebensgenusses an und für sich nicht verlustig zu gehen. Der Lebenslustige hält es selbst für nothwendig, in der Befriedigung seiner Begierden Maaß zu halten, weil Uebermaaß die Lust selbst zerstört. So setzet ihm selbst in der Lust und ihrem Genuß die Furcht vor der nahen Unlust nach. An die anhaltende Lust des Sinnengenusses knüpft sich leicht Langweile und Ueberdruß. Der Ausweg, der die möglichste Abwechselung ist, hält auch nicht auf die Länge vor. Es folgt Ermattung auf Anstrengung im Genusse selbst. In allen diesen Gestalten hat der Lebensgenuß noch nicht die Form der Natürlichkeit verloren und ist noch nicht in die Sphäre der Freiheit getreten. — In diesem Elemente ist es, daß das Leben leicht wird und ein Jeder für sich und Andere dahin zu sehen hat, daß die Bürde des Lebens leicht getragen werde. Die Erleichterung des Lebens ist die möglichste Verhütung von Trübsalen, Entfernung der Leiden, Linderung des menschlichen Elends. Da dieß ein Jeder weniger für sich selbst als für Andere leisten kann, so ist es das Werk der gegenseitigen Liebe, wenn sie zu diesem Zweck der Lebenserleichterung und Versüßung in der Freundschaft, in der Ehe thätig ist. Das Werk der gegenseitigen Liebe ist es, dem Leben die schweren Gewichte abzunehmen, die es zum Trübsinn und zur Verzweiflung niederziehen. Für den, der unter der Arbeit seufzt, ist schon die Ruhe und Erholung ein Genuß, und ihn muß ein Jeder, wie sich selbst, so auch jedem Andern gönnen. So aus dem Joch des Lebens losgespannt und frei aufathmend kann er anfangen, seines Lebens zu genießen. Die christliche Kirche hält daher mit Recht auf die Heilighaltung des Sonntags, als des Tages der geistigen Erhebung sowohl, wie einer würdigen Ruhe und spielenden Heiterkeit. —

In allen Gestalten endlich hat der Lebensgenuß die Bestimmung des Uebergangs von der Arbeit zum Spiel, ja des Uebergangs aus der Differenz beider in die Identität. Kein wahres Spiel kann seyn, dem nicht der Ernst des Gedankens und der Arbeit wenigstens vorhergegangen wäre oder das nicht selbst noch eine Mischung davon enthielte; wir können dieß gegen das Spiel gerechnet das Materielle nennen, und eben die freie Verwandlung desselben in ein Ideelles ist der Begriff des Spiels, bewußtlos anfangend schon im Kinde, das, ohne zu spielen, den Ernst der Langweile oder auch der Arbeit fühlt, mit Bewußtseyn und Absicht vollzogen überall, wo das Bedürfniß des Spiels und die Lust dazu entsteht. Andererseits ist und bleibt alle Arbeit sauer, und trägt den Fluch der Sünde, so lange der Mensch nicht gern sie übernimmt und verrichtet, so lange das Spiel darin sich nicht hervorthut und dem Menschen die Arbeit nicht, wie man zu sagen pflegt, spielend von Händen geht. Mittelst der Neigung und Liebe aus dem Motiv des göttlichen Willens hebt sich der Fluch an der Arbeit der Pflicht und macht sie zum Spiel. Diese Identität vorausgesetzt, kann der Mensch wünschen und danach streben, daß sein Leben, wie es ein arbeitendes ist, ein spielendes seyn möchte; fiele Beides in eins, so hätte er ebendamit sich den nöthigen Lebensgenuß gesichert. Wodurch sich nun diese Seite des Lebens vornehmlich hervorhebt, ist: die freie Bewegung in der Geselligkeit, dieselbe Freiheit in der Wissenschaft und Kunst und endlich die humoristische Weltanschauung.

a. Die freie Bewegung in der Geselligkeit läßt zunächst alles, was im strengen Sinn Arbeit ist, hinter sich; sie ist der Uebergang zu etwas ganz Anderm und gewissermaßen Entgegengesetztem, zum Spiel. Dieß Spiel ist die Conversation. Große Geschäftsmänner, Diplomaten, die sich auf das vornehme, sociale Leben verstehen, schütteln beim Eintritt in die Gesellschaft alle Gedanken der Arbeit, wie Bücherstaub, von sich. Der freie Gang des engagirten Gesprächs hat zunächst an der Zufällig-

keit seinen Ausgangspunct; er muß nur nicht von einer solchen, wie das Wetter ist, anfangen; dergleichen Anfänge sind in der guten Gesellschaft mit Recht eben so unbeliebt, wie im Fortgang des Gesprächs das Anbringen von Sprüchwörtern, worin nur Sancho Pansa in seiner Unbildung Meister war. Hat sich die Gesellschaft zu einem Ganzen oder zu einzelnen Gruppen gestaltet und der Gegenstand des Gesprächs sich zur Bestimmtheit entwickelt, so kann es auch dann noch willkührlich und launenhaft nach allen Seiten hin seine Richtung nehmen, doch anziehend wird es für Alle nur seyn, wenn es sie in Thätigkeit setzt und zu lebhaften Beiträgen und Gegenreden veranlaßt. Der Dialog kann sich in dieser Weise kunstreich gestalten, wie ein platonischer, und ein Gastmahl in solcher Unterhaltung die feinste Würze finden, wie Ludwig Tieck gezeigt hat im ersten Theile des Phantasus. Die Schönheit oder Kunst der Unterhaltung ist das Rhythmische, Dialectische des Dialogischen oder die freie und doch zugleich mehr oder weniger nothwendige und gebundene Bewegung des Inhalts, welche nur in den höhern Cirkeln meist verloren geht, indem sie nur in dem Bestreben gefunden wird, rasch von einem Punct zum andern überzugehen, bei keinem Gegenstand lange zu verweilen, sondern Alles nur zu betappen auf der Oberfläche. Scherz und Witz würzt und belebt die Unterhaltung, doch die Anekdotenkrämerei und Possenreißerei ist mit Recht ausgeschlossen. Je geistreicher die Unterhaltung und je feiner der Tact und Contact derselben selbst im Streit und Widerspruch gehalten war, desto anmuthiger und befriedigender ist sie, wie denn der wahrhaft Gebildete nicht gern Theil nimmt an solchen Gesellschaften, in denen nur gegessen und getrunken wird. Es muß ein Jeder sich da entschließen, sowohl zur Unterhaltung beizutragen, als auch Andern das Wort zu vergönnen. Die Schweigsamkeit und was man die Maulfaulheit nennt, wird leicht dafür angesehen, daß sie etwas im Schilde führe, und wird dadurch störend für den freien Verlauf des Gesprächs; die

Redseligkeit aber, welche stets das Wort an sich reißt und Alles mit Worten überschüttet, macht die Bewegung des Gesprächs starr und einseitig und afficirt die Uebrigen unangenehm. Solche Pedanten lesen, bevor sie in eine Gesellschaft gehen, einen Artikel im Conversationslexicon, bringen dann die Rede darauf und kramen aus, was sie eben gelernt haben, um als Gebildete zu erscheinen. In der geselligen Unterhaltung, welche selber Spiel, hat denn auch das eigentliche Spiel, welches eines Spielzeugs bedarf, seine Stelle. Auch solche Spiele sind vorzüglicher in dem Maaß, als der Ernst darin mit dem Spiel zusammenfällt. Als äußerste Puncte sind da zu bezeichnen einerseits solche, welche als ganz mechanische über die Thätigkeit des Spielenden ganz hinausfallen in die leere Zufälligkeit und ihren Genuß nur in dem materiellen Gewinn haben, wie die Lotterie, das Pharo und alle eigentlichen Glücks- und Hazardspiele, andererseits solche, welche als Spiele von der anstrengendsten Arbeit nicht verschieden sind, und obgleich sie gegen Erwerb und Gewinn gleichgültig lassen, doch in dem Verlierenden eine trübe Stimmung zurücklassen, wie das Schachspiel. Was hingegen zwischen jenen beiden Extremen in der Mitte liegt, sind die eigentlichen Gesellschaftsspiele, Kartenspiele, Domino, Billard u. s. w. Der Reiz dieser Spiele ruht nicht in dem Gewinn, der dem Spielact untergeordnet ist, sondern in der intellectuellen Thätigkeit dabei, wodurch dem Zufall eine freithätige Wendung gegeben wird durch die Geschicklichkeit, wie auch darauf, daß sie im Kleinen und Einzelnen Symbole des Größeren und Allgemeineren sind. Der im Spiel Gewinnende oder Verlierende ergiebt sich gern dem Gedanken, daß er wohl in allen Beziehungen der Glückliche oder Unglückliche sey. Das Kartenspiel unbedingt zu verdammen, ist die Einseitigkeit des Rigoristen und Pietisten. Solche Capriciose meinen, sie spielten nicht, wenn doch die Tabackspfeife oder die Cigarre für sie das Spielzeug ist und ein Ersatz für die Gesellschaft.

b. Die freie Bewegung in der Wissenschaft und Kunst. Alles Wissen fängt im Unwissen an und die Vermittelung und Erhebung zum Wissen ist das Lernen. Es ist als solches nicht ein Genuß, sondern eine Arbeit. Mit dem Genuß der Wissenschaften kann nicht angefangen werden, und es ist auch nicht Zweck des Studiums der Wissenschaft, sie nur zu genießen. Der später folgende Genuß muß mit dem Ernst der Arbeit und Anstrengung erkauft werden. Schon aber wenn der Wissenstrieb erwacht und mittelst der freien Neigung zum Lernen und Wissen der Unwissende zum Wissenden wird, entsteht jene Aufhebung des Widerspruchs, welche die Freiheit ist, und das selbst mit der Erarbeitung des Wissens verknüpfte Vergnügen. Der Gewinn des Wissens ist der Erfolg des Verlangens danach; in und mit dem heißen Durst danach ist der Mensch schon halb da, wo er erst hin will; er hat schon eine Ahnung von dem, was er noch nicht weiß, und wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe. Matth. 13, 12. Je mehr Fertigkeit und Gewandtheit er gewinnt im Denken und Aneignen von Kenntnissen, um so mehr wird ihm das Denken und Aneignen leicht und die Geistesarbeit zum Spiel und zur Quelle des edelsten Lebensgenusses. Die Freuden des Gedankens lassen alle andern hinter sich; das Gefühl, es in irgend einem Fach zum gründlichen Wissen gebracht zu haben, ist eins der beglückendsten; es steigert sich mit jedem Fortschritt die Energie der Erkenntniß; es findet der Geist sich, zumal in der Religion und Philosophie an eine unerschöpfliche Wissensquelle gestellt, und noch im hohen Alter, wenn sich der Lebensgenuß in allen Beziehungen mindert oder verliert, kann sich der Mensch daran erquicken und erfreuen. — Aehnlicherweise verhält es sich mit der Kunst, sowohl in der Hervorbringung von Werken der Kunst, als im Genuß derselben. Von der technischen Arbeit und Anstrengung an bis zur freien Production und Virtuosität ist der Weg allerdings mühsam und langsam. Ist aber die erstere erst bis zu einem gewissen Grade überwun-

den, so fängt in der andern das freie Spiel der Formgebung an, in welcher die Natur sich mittelst der Kunst auf einer höhern Stufe wiederhergestellt und die Schönheit des Daseyns sich aus der rohen Masse hervorgerungen hat. Die Kunst ist vom Spiel dadurch verschieden, daß jene ein Werk, ein Kunstwerk producirt, das Spiel sich selbst nur für den Augenblick producirt und ebendamit vergeht. Auf diesem Grunde des Unterschiedes können dann allerdings Kunst und Spiel sich vielfältig mit einander verbinden. Die in Ideen und Motiven noch arbeitende Begeisterung des Künstlers setzet sich um in die lebendige, ihrer selbst sichere Darstellung und gewährt nicht nur ihm, sondern auch dem Betrachtenden süßen Genuß. Was in der Tonkunst, Baukunst, Tanzkunst, in der Malerei und Sculptur, in der Dichtkunst und Schauspielkunst, als Lust- und Trauerspiel auf der höheren und höchsten Stufe steht, es scheint in Einem Guß vollendet, leicht und ätherisch geschaffen, ein Spiel, dem man es nicht mehr ansieht, wieviel Arbeit und Mühe darauf verwendet worden, damit der Anschauende zum Genusse des Spiels und zum Spiel des Genusses gelange. Die Kunst ist so in ihren vorzüglichsten Werken die spielende Ueberwindung aller natürlichen und technischen Schwierigkeiten. Die Welt der Kunst ist eine solche, in der große, sittliche Kräfte thätig sind, und die dadurch erreichbare Geschmacksbildung ist für das moralische Handeln nichts weniger als gleichgültig. Dem Rigorismus und Pietismus in der Moral und in seiner Protestation gegen die Kunst, z. B. des Theaters, liegt überhaupt Haß gegen alle Kunst zum Grunde oder die Unfähigkeit, die Kunst des Spiels oder das Spiel der Kunst frei zu genießen oder auch nur zu begreifen, und da heißt es, was Goethe (im Tasso) von der Poesie sagt:

> Wer der Dichtkunst Stimme nicht vernimmt,
> Ist ein Barbar, er sey auch, wer er sey.

c. Die humoristische Weltanschauung. Sie ist das Spiel der verschiedensten und entgegengesetzten Kräfte, welche sich

in ihr vereinigen. Vom Humor ist schwer, eine kurze und ausreichende Definition zu geben, doch unschwer, ihn in seinen wesentlichsten Momenten zu characterisiren. Gewöhnlich schreibt man den humoristischen Standpunct nur einer bestimmten Gattung von Schriftstellern zu; er ist aber auch dem Volk und dem Leben überhaupt nicht fremd; die Schriftstellerwelt ist nur die Spiegelung von diesem; denn aus dem Leben wächst die Kunst und Literatur hervor und durch dasselbe ist sie bedingt; so haben wir ihn in der Moral als eine practische Lebensansicht unter den sittlichen Gesichtspunct zu stellen. Der Humor ist ein großes, selten verstandenes Wort, welches von den Engländern zu uns herübergekommen. Bei ihnen sind beide Gegensätze, der Spleen und der Humor, recht zu Hause. Jener ist die krankhafte Düsterheit der Seele, welche der pathologischen Pflege und Hülfe zu empfehlen ist, dieser ist die freieste Bewegung in dem gegebenen Stoff. Im Humor sind objectiverweise vereinigt Resignation und Humanität, jene, welche lehrt vom Subject, vom Selbst loszulassen und es an ein höheres hinzugeben, diese, welche die heilige Bestimmung der Menschheit kennt und stets liebevoll im Auge behält. Subjectiv aber ist der Humor die Vereinigung dessen, was unvereinbar scheint, der kindlichsten Gemüthlichkeit und des ausgebildetsten Geistes. In dieser Vereinigung beruht das Seelenvolle des Humors. Man hat ihn wohl zuweilen für einerlei mit Witz, Komik, Ironie und Satyre gehalten; aber wie er von jedem der genannten verschieden ist, so kommen sie allerdings alle auch mehr oder weniger in ihm zusammen. Der Witz ist ein Fulguriren des Geistes, welches momentan erleuchtet und verschwindet. Gegen ihn ist der Humor das ganze vollständige Gewitter, die Luft reinigend, die Erde befruchtend. Er hat den ganzen Menschen mit allen seinen Gefühlen und Handlungen zu seinem Gegenstande und Inhalte. Der Witz und die Komik können nur lachen, der Humor lächelt auch, aber nicht ohne Wehmuth. Mit der Ironie hat er das gemein, daß er

die volle Erkenntniß ist von der Unbefriedigung alles Endlichen; aber diese Erkenntniß verbirgt er unter heiteren Scherzen und hinter einem lächelnden Angesicht und erhebt sich eben damit über die Nichtigkeit des Irdischen. Es ist das sittlich Große des Humors, daß er über den Schmerz hinauszukommen weiß, ihn objectivirt und begreift und so die Freiheit von ihm erlangt und auch so noch zum Lebensgenuß gelangt. Der Witz, die Ironie, die Satyre ist pikant, oft boshaft, oft schalkhaft die Schwächen der Menschen belachend; der Humor ist stets gemüthlich, ohne Stachel, nie verletzend. So verwandelt der Humor den Witz, ohne den er allerdings nicht seyn kann. Es fehlt aber viel, daß alles Witzige humoristisch sey. Zum Witz ist erforderlich nur, was die Franzosen esprit nennen, welcher jedoch noch weit ab davon ist, Geist zu seyn. Jener ist ein flüchtiges Salz, ein Parfüm, der die Salons und Schriften der Franzosen durchduftet, eine Lebenswürze bestehend aus Einfällen, Antithesen und Calembourgs, mit der Absicht, das Leben von der leichtesten Seite zu nehmen. Wem alles nur Spaß und Scherz ist, so daß es an der tieferen Grundlage des Ernstes dahinter fehlt, der hat auch nur eine leichtfertige Ansicht vom Leben und ist noch weit entfernt davon, der Geistreiche zu seyn oder Geist zu haben. Witz kann auch noch mit moralischer Rücksichtslosigkeit, wie die Satyre mit schonungsloser Härte verbunden seyn, und es ist überhaupt leichter, einen witzigen Einfall zu haben, als ihn zu unterdrücken. Nur der Humor vermag das; denn er ist überhaupt gutmüthig, sentimental und elegisch, über die leidenschaftliche Bewegung erhoben. — Die Alten haben den Humor nicht gekannt. Aristophanes, Juvenal, Persius sind wohl witzig, satyrisch, aber humoristisch ist höchstens Horaz zu nennen, sofern er doch den Glauben an die Menschheit nicht aufgiebt. Der orientalischen Welt ist der Humor gleichfalls fremd. Die Juden haben wohl viel Verstand, Scharfsinn, Witz; selbst im Volk ist an Witzspielen kein Mangel; doch sind selbst die bedeutendsten und talent-

reichsten unter den Schriftstellern, wie Börne, Heine, Saphir, ohne Humor. Die christliche Taufe ersetzt den Mangel des Humors nicht, so wenig als durch sie eine christliche Erziehung zu ersetzen ist. Der Humor ist eine Pflanze, die nur auf dem Boden des Christenthums wächst, auch weniger in den romanischen als in den germanischen Völkern gedeiht. Italiener und Franzosen sind ohne Humor; auch Cervantes hat wohl viel Witz und Carricatur im Don Quixote angebracht; aber Humor ist mit einem solchen Tendenzroman nicht zu vereinigen. Dagegen sind die Engländer, Schweden und Dänen, die Deutschen reich daran. Schon im Mittelalter zeigt sich der Humor von seiner sentimentalen und ritterlichen Seite in der Frauenliebe. Die Würde der Frauen, die romantische Liebe ist erst durch das Christenthum in die Welt gekommen; bis dahin war an den Frauen nichts als die Pflicht des Geschlechts und auch diese nur als Servitut bekannt. Die Poesie des Mittelalters hat einen überwiegend humoristischen Character. Wie Deutschland das Herz von Europa, so ist der Humor sein Herzblut; diese Anschauungsweise ist im Volksleben und in der Kunst bestimmt genug ausgedrückt. Die Baukunst hat an den Münstern und Domen vielfältig sich humoristisch erwiesen, besonders durch Zusammenstellung von Contrasten des Heiligen und Komischen, zur Abführung von Flüssigkeiten. Noch zur Zeit der Reformation gab es Denkmünzen auf den Papst; wandte man sie um, so war es ein Kopf mit der Narrenkappe. Dergleichen Carricaturen, in denen der Volkswitz und Humor sich Luft macht, sind jetzt verboten; unsere Zeit ist zu nüchtern, zu trocken und philisterhaft dazu. Unter den Dichtern ist Shakespeare unstreitig das höchste Muster und Beispiel von Humor, nur aus diesem Gesichtspunct sind Hamlet und Romeo und Julia vollständig zu begreifen. Die tiefste und geistreichste Weltanschauung, Sentimentalität und Romantik gießen ihre goldenen Strahlen über das Ganze aus. In ihm vereiniget sich, was in den Andern dieser Nation vertheilt ist. Sterne, Smollet, Gold-

smith (vicar of Wakefield) und Boz haben sich theils mehr an die sentimentale und elegische, theils mehr an die reflectirte und philosophische Seite des Humors gehalten; in allen aber ist das Gefühl von der Schwäche und Nichtigkeit alles Irdischen mit innigem Wohlwollen gegen alles Menschliche vereinigt und ein großer Reichthum von Lebensanschauung und Lebensgenuß ausgebreitet. Wie kein wahrer Dichter in Deutschland ohne dieß Pathos ist, welches der Humor ist, so war er auch ganz und fast ausschließlich das Element, worin Jean Paul lebte und fühlte. Er ist überschwenglich und unerschöpflich an Sentimentalität und Komik, reich an Sentenzen und Lebensweisheit, der keuscheste und liebenswürdigste Dichter. In sein Lachen fallen immer einige Thränen hinein, wie auch von diesen und allen elegischen Stimmungen der Scherz nicht fern ist; Scherz und Schmerz fällt bei ihm meistens in eins zusammen, wie in ihnen selbst nur ein Buchstabe den Unterschied macht. Seine Damen sind immer sehr blaß, wie überhaupt seine Werke diesen Mondscheincharacter tragen. In Schoppe, Leibgeber, diesen in allen seinen Werken wiederkehrenden Figuren ist der Humor personificirt: vor ihnen steht die Welt beständig auf dem Kopf. Wegen seiner unendlichen Weichheit und Sentimentalität ist er für die aufstrebende Jugend und die Frauenwelt der geeignetste und gesuchteste Dichter. So umfassend und reich indeß seine Lebensanschauung ist, so ist sie doch mehr durch Bücher und Studium, als durch große Erfahrungen und vielseitige Berührungen mit der Welt erworben; durch diese polyhistorische Belesenheit und Beziehung auf seine Zeit hängt er nur zu sehr zusammen mit ihr und kann dadurch leicht ein sehr vergänglicher Schriftsteller werden. Es ist ohnehin in diesem überreizten, kränkelnden Humor zu viel Selbstgenuß und Eitelkeit und zu wenig religiöse Tiefe. Jean Pauls ganze Religion war eine solche der Phantasie, der Poesie und des Pathos; auf bestimmte Gedanken zurückgeführt war sie der ordinärste Rationalismus. — In der

Dialectik der verschiedenen Lebensalter fällt der Humor am meisten dem bejahrten Manne, dem Greise zu. Das Neue, das Angepriesene läßt ihn ruhig; er betrachtet fleißig die Kehrseite der Dinge. Zu vieler Veränderungen ist er Zeuge gewesen, als daß er von irgend einer, sey sie froher oder trauriger Art, sich hinreißen oder aus dem Sattel heben ließe. Aller Vergänglichkeit schaut er mit stiller Heiterkeit zu. So bereitet er sich einen sittlichen Lebensgenuß, der des Weisen, des Christen würdig ist.

C. Die Pflicht. Die Vergnügungen und Spiele des Lebens, worin der Lebensgenuß sich begründet, sollen, wie schon gesagt, nicht Hindernisse, sondern Beförderungsmittel der moralischen Wirksamkeit seyn. Hierin ist enthalten die dreifache Pflicht:

a. die Pflicht der Wahl und Bestimmung des Maaßes der Vergnügungen. Es ist unter ihnen selbst der Unterschied, daß sie unreiner und materieller, oder reiner und seelenvoller sind, je nachdem sie mehr nur auf den Leib oder den Geist sich beziehen. In der Wahl seiner Vergnügungen zeigt ein Jeder, daß er den Unterschied von Bedürfniß und Ueberfluß kenne und das Sinnliche dem Geistigen unterzuordnen wisse. Im entgegengesetzten Falle würde dem Genuß als Zweck, Alles, Kunst und Wissenschaft nur als Mittel dienen, wie in der Lebens- und Genußphilosophie von Aristipp, Wieland u. a. Es soll ein Jeder sich von der großen Masse seiner Bedürfnisse unabhängig zu machen suchen. Je mehr Bedürfnisse einer hat, um so abhängiger ist er, und erkünstelte Bedürfnisse, wie der Taback, machen sich leicht mehr geltend und mächtiger, als die natürlichen, selbst des Essens und Trinkens. Alle Vergnügungen, an sich weder sittlich noch unsittlich, werden das eine oder andere nur durch das Subject, das sich auf sie einläßt, unsittlich insonderheit durch den Hang des Subjects, und es ist daher Pflicht eines Jeden, solchen Hang nicht in sich entstehen zu lassen und ihm entgegenzuwirken, dem Gelüsten zu widerstehen. So verhält er sich mitten in seiner Natürlichkeit doch in seiner Freiheit und

ist dadurch geschützt gegen die Sucht, als Genußsucht, wie sie sich als Krankheit und Leidenschaft an das Natürliche und Nothwendige ansetzt durch den eigenen Willen, so als Schwelgerei, Trunkenheit an den Genuß der Nahrungsmittel, als Wollust, Unkeuschheit an den Geschlechtstrieb, als Verschwendung und Geiz an den Besitz von Hab und Gut, als Faulheit, Müßiggang an die Arbeitsamkeit, als Ehrgeiz, Ehrsucht an den einfachen Gedanken der Ehre. In der Genuß= und Vergnügungssucht, sey sie die rohe oder verfeinerte, ist kein wahrhaftiger Lebensgenuß; sie ist im sittlichen Urtheil der Welt ein Laster. Der von der Genußsucht Geplagte und Umhergetriebene ist nicht nur der wirklich Unglückliche, sondern auch der Unwürdige. Solchen Vergnügungen, welche die sinnliche Begierde entflammen und dem Gewissen widersprechen, auch mit Hintansetzung wesentlicher Pflichten verbunden sind und dem Menschen die Besonnenheit und Herrschaft über sich selbst rauben, darf der Mensch sich nicht hingeben. Ist es mit dem Spiel auf einen heitern Wechsel nach der Arbeit und Berufsthätigkeit, auf Abspannung von der Anspannung abgesehen und bleibt die Zeit, darauf verwandt, in ihrem rechten Maaß, so ist daran nichts auszusetzen. Aber die Pflicht erhebt ihre Stimme gegen den, der aus dem Spiel ein Geschäft, einen Gegenstand des Gewinnstes macht, gegen den Gewinnsüchtigen, der dann auch leicht der Betrüger wird. Alle Vergnügungen haben nur die Bestimmung, als Erholungsmittel nach und von der Arbeit und als Stärkungsmittel zu der künftigen zu dienen; die Arbeit selbst aber bereitet den besten Lebensgenuß, nach Joh. 4, 34. 9, 4.

b. Die Pflicht ist ferner die der Beförderung des Wohls und Glücks Anderer. Von Natur zwar ist ein Jeder der Selbstsüchtige, der Egoist, stets geneigt, Alles auf sich, sich auf Alles zu beziehen, den kleinen Kindern gleich, Alles zum Genuß an sich zu reißen und zu Munde zu führen. So bleibend, wie er ist von Natur, ist er ferner bestrebt, seinen Vortheil dem

Anderer entgegenzusetzen und nur auf den Trümmern ihres Glücks das seinige aufzubauen. Indem Alle so denken, ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt. Aber so giebt es für den Menschen keinen warhaftigen, sittlichen Lebensgenuß. Die egoistische Denkart ist die thierische; denn das Thier bleibt selbst in der größten Gesellschaft von Thieren einsam; der Mensch ist durch sein Denken allgemeines Wesen. In seiner Natürlichkeit zur Freiheit gelangt läßt er von sich los; von Liebe beseelt erkennt er sein Wesen in Andern; er bringt sich aus dem Gegensatz zu ihnen heraus und erkennt, daß er nur in der Gemeinschaft mit ihnen und sie theilnehmen lassend an seinem Glücke seines eigenen Lebens wahrhaft froh werden kann. Seines Lebens wahrhaft zu genießen vermag der Mensch nur als Mitglied einer Familie, eines Volkes, nicht in einem isolirten, von beidem abgeschlossenen Daseyn. Auf das Wohl des Volkes und der gesammten Menschheit geht es mit allem wahrhaft sittlichen Lebensgenuß des Einzelnen hinaus, und sein Glück und Wohlseyn ist nur der Antheil, den er hat an dem allgemeinen Glück und Wohl. Dieses ist nicht allein unmittelbar begründet in den Anstalten des Staats zu intellectueller und moralischer Bildung, sondern mittelbar auch in allem, was das Volksleben erhöhen und steigern, das Volksgefühl beleben und genußreich machen kann. Es ist daher wesentlich auch des Staates Pflicht, dem Volk durch Veranstaltung von Volksfesten, Schaubühnen, Ausstellung von Kunstwerken, Zugänglichkeit der Kunstmuseen u. s. f., allgemeinen Lebensgenuß zu gewähren, den Schönheitssinn desselben zu schärfen und dessen ästhetische Bildung zu fördern, wie andererseits alles Schändliche, Lascive und Obscöne, den ästhetischen und moralischen Sinn Beleidigende und Empörende in den Kunstproductionen dem Volk zu entziehen und es zu unterdrücken, in welchen Beziehungen die Censur ganz an ihrer Stelle ist. Es ist nicht zu zweifeln, daß die Verfeinerung des Gefühls für das Edle, Anmuthige, Schöne auch die rohen Elemente des Naturlebens immer mehr bezwingen

und mannigfach wohlthätig auf die Sittlichkeit des Volkes zurückwirken werde.

c. Immer aber kann es nur mehr oder weniger seyn, was dem Einzelnen zufällt von den Gütern und Genüssen dieser Welt, nie die volle Glückseligkeit, deren wesentliche Bestimmung die Einfachheit, Unwandelbarkeit und Ununterbrochenheit ist, welche, wie sehr sie dem Begriff der Glückseligkeit immanent sey, doch in keinem menschlichen Leben Realität und Wirklichkeit hat. Wie sehr widerspricht der Einfachheit der Glückseligkeit die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Begierden und der Widerspruch, in welchem sie zum Theil mit einander stehen. In diesem Gebiet der Endlichkeit ist der Anfang auch immer schon der Anfang des Endes. Glück und Wohlseyn wechselt da beständig mit Unglück und Unwohlseyn, und wie manchem ist sein Antheil an Lebensglück und Lebensfreude sparsam genug zugemessen! So kann es von Allen gelten, was Goethe (im Tasso) sagt: wer ist glücklich? Auch ist das Christenthum deshalb keine Glückseligkeitslehre, damit, statt unmittelbar danach zu trachten, ein Jeder vielmehr nur trachte, des Glückes und Lebensgenusses nicht unwürdig zu seyn. Solche sittliche Würdigkeit ist das Höhere gegen jenes, und darauf kommt es der Pflicht und einem pflichtmäßigen Leben vorzüglich an. Wenn also das Glück auch fehlt, ja alles verloren ist und es bleibt noch die sittliche Würdigkeit und der Friede eines guten Gewissens, so ist noch nichts verloren. Der Mensch ist weder ein Leib, noch eine Seele, sondern er weiß beide, Leib und Seele, nur als Momente an sich, dem Geiste. Als Geist erst ist der Mensch in seiner wahren, unvergänglichen Substanz und Persönlichkeit. Leib und Seele weisen also über sich hinaus auf den, der beide hat, auf den Geist. Hiemit öffnet sich ein neuer und höherer Kreis von Pflichten.

Dritter Abschnitt.

Die Pflicht in Bezug auf den Geist.

Was der Dialectik von Leib und Seele zum Grunde liegt, ist der Geist; er ist die Substanz des Menschen, welche in ihm sich nur in Leib und Seele dirimirt und reflectirt. Die Pflicht in Ansehung des Geistes ist daher unter allen die höchste, alles Uebrige in sich befassende, der Zweck des ganzen bisher entwickelten ethischen Processes. Um diese auf den Geist sich beziehende Pflichtenreihe vollständig zu umfassen, ist er selbst zu unterscheiden in seiner Subjectivität, Objectivität und Absolutheit.

1. Der subjective Geist.

Die höchsten sittlichen Güter des Geistes sind Wahrheit, Würde, Liebe. Das Halten und Haften an der Wahrheit ist als Pflicht die Wahrhaftigkeit, das Halten auf seine Würde die Pflicht des sittlichen Selbstbewußtseyns, das Leben und Bleiben in der Liebe aller andern Pflichten Quell und Ziel.

A. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Zum Zweck des Begriffs ihrer moralischen Nothwendigkeit ist die Wahrhaftigkeit zu betrachten in ihrer Position, Negation und Obligation.

a. Die Position der Wahrhaftigkeit ist eben so sehr das Zurückgehen auf die Idee der Wahrheit, als das Hervorgehen aus diesem ihrem Grunde. Indem sie in diesem ihrem Grunde sich begründet, ist die Begründung eben so sehr die Bedingung ihrer selbst. Nur in diesem Grunde, der die Wahrheit selbst ist, begründet, kann Wahrhaftigkeit entstehen, und so enthält sie den Grund selbst in sich. Demnach beruhet sie wesentlich im Glauben an Gott, als der Wahrheit. Er, wie er die Wahrheit selbst ist, ist es auch, kraft dessen der Einzelne, wie Glauben an die Wahrheit, so auch Liebe zu ihr zu haben vermag. Sie ist das absoluterweise von dem Subject Unabhängige und dieses nur

durch die Gnade der Offenbarung und Mittheilung derselben fähig. Als die sich ihm nicht aufschließende, nicht communicirende, als die verborgene ist sie für das Subject so gut wie gar nicht. Durch die von der Idee der Wahrheit selbst ausgehende Erhebung zu ihr ist sie das unschätzbare Gemeingut der Menschheit. Die Wahrheit, wie sie Gott und der von Gott nicht verschiedene Mensch ist (ich bin die Wahrheit, Joh. 14, 6. 1, 9. Matth. 22, 16. Röm. 15, 18.), gehöret nicht dem Einen und Andern, nicht mir oder dir zu, sondern ihr gehören alle Menschen und Völker an, und wo Liebe zu Gott und Glaube an Gott, da ist auch Liebe zur Wahrheit und Glaube an sie. Der Glaube an die Wahrheit wird so moralischerweise zum Glauben an die Vernunft, d. i. Vertrauen zu ihr, nicht wie sie die meinige oder deinige, sondern die Vernunft als solche und das Organ der göttlichen Offenbarung ist. Dieß Vertrauen darf schon im Leben und Handeln nicht, noch weniger in der Wissenschaft, fehlen, daß die Wahrheit durch die Vernunft erkennbar und erreichbar sey. Giebt es allerdings im Leben, in der Natur und der ganzen Welt gar Vieles, was der Mensch unerkannt lassen muß, so ist es doch zugleich von der Art, daß an dessen Erkenntniß nichts gelegen ist; Gott hingegen, Recht und Sittlichkeit, Religion und Wahrheit kann und wird der Vernunft nie gleichgültig werden; diese Gegenstände wollen und müssen erkannt werden, und ihre Erkennbarkeit leugnen heißt zugleich ihre Dignität und Realität leugnen, und eben so viel ist es auch, wenn man davon nur subjective Meinungen, Ansichten statuirt. In solchen Ueberzeugungen fehlt das Vertrauen zur Vernunft und der Glaube an Gott, als den Geist, der in alle Wahrheit leitet. Ohne solches Vertrauen zur Vernunft, daß sie uns in der Erkenntniß der Wahrheit nicht werde im Stich lassen, kann man nicht der Wahrhaftige seyn. Die Wahrheit ist zunächst für den Erkennenden; aber das practische Moment derselben ist auch in andern Formen, in der Autorität, Tradition, Erziehung; sie setzen wenig-

stens voraus, daß Andere die Wahrheit erkannt haben. Diese müssen wissen, daß die Wahrheit an sich das von aller Sub- und Objectivität Unabhängige sey. Wer weiß, daß das, was er für wahr hält, wahr sey, und was er für falsch hält, falsch, der ist in der Wahrheit, so, daß seine Eigenthümlichkeit, die ihm als Subject angehörige, dabei ganz und gar nicht in Anschlag kommt; das Wissen, auf subjectivem Talent nur beruhend, ist die Sophisterei. Vielmehr muß ein Jeder sich frei machen von dem Wunsch und Verlangen, nur dieß und das wahr und jenes dagegen falsch zu finden, also sich befreien von Vorurtheil und Vorliebe; es ist mit Selbstverleugnung nur der innern Bewegung der Sache im Denken nachzugehen. Dieser Blick auf die Sache ist dem Wahrhaften durchaus unentbehrlich; sonst kommt er aus dem blos subjectiven Vorstellen und einem dem gemäßen Handeln nicht heraus. Es ist deshalb das Leben in der Wissenschaft, das philosophische Denken ein so großes Bildungs- und Uebungsmittel auch für das Leben und Erzeugen des Ernstes und der Wahrhaftigkeit im Verhalten; dort gilt es, sich von jedem Wunsch, im Voraus gefaßt, daß etwas wahr seyn möchte, freizuhalten, und dieß Gewöhnen an die Strenge des Begriffs ist auch ein Gewöhnen an strenge Grundsätze für das Leben und Handeln. Wahrhaft geliebt wird die Wahrheit nur dann, wenn das Subject auf sich gänzlich resignirt. Wer aus der Wahrheit ist, sagt Christus, der höret meine Stimme, und die Wahrheit wird euch frei machen. Joh. 8, 32.

b. Die Negation der Wahrhaftigkeit ist die Lügenhaftigkeit, wie der Wahrheit die Lüge entgegengesetzt ist. Natürlicher und geschichtlicher Weise geht die Lügenhaftigkeit der Wahrhaftigkeit vorher, und die Wahrhaftigkeit ist als die That der Freiheit die Aufhebung der angeborenen Lügenhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit ist somit die Negation jener Negation, welche die Lügenhaftigkeit ist. Sind Kinder wahrhaftig, so sind sie es doch nicht aus Freiheit, sondern aus Naivität. Die Lüge hingegen, die

eine ihrer ersten Sünden ist, geht hervor aus ihrem Willen. So sehr Doppelzüngigkeit, Falschheit und Heuchelei den Menschen erniedrigen und in allen Gestalten Lügen sind, so kann es doch an und für sich als etwas Großes und den Menschen vor dem Thier und der ganzen Natur Auszeichnendes angesehen werden, daß er lügen kann. Die Natur kann nicht einmal täuschen, viel weniger lügen. Sie ist nichts Anderes als Erscheinung, und wie sie erscheint, so ist sie. Sie veranlaßt auch nicht, daß der Mensch in Absicht ihrer, z. B. in seinen Naturforschungen, sich täuscht; sie ist unschuldig an allen physikalischen Irrthümern; es hat der Mensch darin nur sich geirrt und getäuscht. Das Innere der Natur, in welches, nach Haller, kein erschaffener Geist dringt, ist ihr Aeußeres, und ihr Aeußeres, in welches man doch wohl eindringen kann, ist ihr Inneres; sie verheimlicht nichts, sie entstellt es auch nicht. Ob nun zwar, mittelst des Gedankens vom Zweckmäßigen in der Natur, Alles in ihr vernünftig ist, so mangelt ihr doch die Vernunft, wie die Freiheit, und in diesem Mangel ist es begründet, daß sie nicht täuschen oder lügen kann. Sie kann nicht anders, als sich so geben, wie sie ist. Ueber diese natürliche Nothwendigkeit ist der Mensch als vernünftiges, freies Wesen hinaus. In dieser seiner Freiheit muß er nicht, wie die Natur, sein Inneres äußern; er vermag auch das Gegentheil; er kann es verschließen, er kann sich maskiren. Talleyrand sagte ironisch genug, die Sprache sey dem Menschen gegeben, um seine Gedanken — zu verhüllen. Allein diese Freiheit verwandelt sich in der Lüge sofort in Unfreiheit, wie die Wahrheit in die Unwahrheit, und in dieser Beziehung, daß die Natur stets sich selbst gleich bleibt, steht sie höher als der Lügner. Es giebt wenige Laster, die dem Menschen so wenig fremd sind, als die Lüge, so, daß die Welt, selbst die bessere und fromme, in diesem Punct ein weites Gewissen hat und die gewissenlose ist. Die heilige Schrift selbst enthält Nachrichten von einer Menge heiliger Personen, welche gelogen haben. Die con-

ventionelle Lebensweise der Menschen im Umgang mit einander bringt so viel Schein und Täuschung mit sich, daß sie vor dieser sich selten absolut bewahren und hüten können, und der Mensch selbst im Verhältniß zu Gott als der Betende, indem er nie ganz und vollkommen mit seinem Geist und Herzen bei den Worten ist, nur zu oft der Heuchler und Lügner ist. Denn ein Lügner ist, wer anders spricht als er denkt, und bei dem das Wort und die That auf entgegengesetzte Bahnen geht. Nicht, daß er das auch mit Bewußtseyn und Absicht thut, macht ihn erst dazu, sondern die Lüge hat auch ihre Stufen und fängt zunächst schon an im Schein, wie bei dem Ehrsüchtigen; er bemüht sich, zu scheinen was er nicht ist, und nicht zu scheinen, was er ist. Der fremden Wahrnehmung und Beurtheilung kehrt er stets nur die Seite von sich heraus, an der er den vortheilhaftesten Eindruck auf Andere machen kann. Als Ableugnen, irgend etwas gethan zu haben oder nicht, kann es, wenn es das Ehrgefühl zu seinem Grunde hat, von geringerer Schuld seyn. Es kommt aber leicht auch zur Prahlerei, Großsprecherei und Aufschneiderei; es will einer mit Gewalt der Gelehrte, der Orthodoxe oder Liberale seyn; man rühmt sich in stolzer Bescheidenheit, dieß oder das äußerst geschickt, tapfer ausgeführt zu haben, wovon die Kundigen doch das Gegentheil wissen. Mit dieser ernsten Lügenhaftigkeit, welche die Scheinsucht ist, ist nicht zu verwechseln die Schein- und Scherzlüge, zur Unterhaltung und Belustigung nur ersonnen, bei der Niemand das Bewußtseyn des Ernstes und der Wahrheit hat. Die Lügen des Herrn von Münchhausen glaubt kein Mensch; es ist aber Witz und Scharfsinn in der Erfindung derselben. Der Lügende giebt seine Lügen dem Lachen Preis und stellt sie selbst in das Licht des Lächerlichen. Auch um fremdes Eigenthum an sich zu reißen, wird oft die Lüge angewandt, und da ist sie der offenbare Betrug. Um einen Schaden von sich abzuwenden, oder in der Verzweiflung, alles das Seinige zu verlieren, aus Habsucht oder

weil man es bequemer findet, durch einen Coup sich auf einmal in Besitz von Vermögen und Reichthum zu setzen, macht man falsche Namensunterschriften, falsche Wechsel, prägt falsches Geld. Dieß alles, obwohl es betrügerische Handlungen sind, kann nicht geschehen ohne mancherlei Lügen im Negiren und Affirmiren; wie auch das Verläumden Anderer ein Handeln ist, das sich durch Lügen vermitteln muß. Eine der gefährlichsten Formen der Lüge und der Grund vieler andern ist die Selbstbelügung. Wenn einer nur meint und sich überredet, daß das für wahr Gehaltene das Wahre sey und das für falsch Gehaltene falsch, ohne daß das Fürwahr- oder Falschhalten durch ein Wissen vermittelt ist, hat er auch nicht die Absicht zu lügen, so lügt er und belügt sich selbst. Die Meinung, die Ueberredung, das bloße Fürwahrhalten kommt lediglich aus dem Subject, ist ein Subjectives, sagt über die Sache oder Person nichts Gewisses aus und heftet sich nur ganz äußerlich daran. Grund der Selbstbelügung, wie schon der Meinung und Ueberredung, ist irgend eine Zu- oder Ab-Neigung, ein Vortheil und Interesse. Zur Selbstbelügung aber wird ein solches Fürwahr- oder Falschhalten erst durch das mehr oder weniger klare Bewußtseyn der Wahrheit. Die Absicht, die Begierde kann sich zwar schmeicheln, viele fehlende Gründe zu ersetzen, aber daß doch auch Gründe für das Gegentheil vorhanden, kann selbst die entschiedenste Leidenschaft sich nicht verhehlen. In einem ganz bewußtlosen Zustande, im Somnambulismus, im Traum ist keine Selbstbelügung. Erklärt hingegen einer seine Träume für göttliche Eingebungen und glaubt daran, so belügt er sich selbst. Welch ein weites Feld hat die Selbstbelügung in ethischen sowohl als dogmatischen Beziehungen, im Handeln sowohl als im Glauben! Eltern glauben von ihren Kindern stets nur das Beste, und werden sie vom Lehrer gezüchtigt, finden sie gar leicht sich verletzt. Was einer gern glaubt, hält er für wahr; sein Urtheil ist bestochen durch den Willen und die Begierde, und diese kommt

dabei gar nicht einmal zum Bewußtseyn. Wie Viele, obgleich es bei ihnen damit nie zur klaren und bestimmten Erkenntniß kommt, halten ihre Kirche doch für die allein wahre und seligmachende, halten zu diesem Fürwahrhalten einen Glauben ohne Gründe und Wissen für hinreichend und belügen in dieser Weise nur sich selbst. Je weniger er selbst durch Erkenntniß der Wahrheit gewiß und sicher ist, und statt der Wahrheitserkenntniß nur die Caprice und Obstination hat, um so mehr läßt der Eiferer, der Zionswächter die Leidenschaft walten, um so mehr äußert er die Besorgniß, der wahre Glaube gehe ohne seine Hülfe gewiß zu Grunde an dem Unglauben, um so mehr wendet er alle mögliche Mittel, Verdächtigung und Verfolgung an, um dadurch den wahren Glauben zu stützen und zu befestigen. Wer der Wahrheit gewiß geworden, ist nicht ein solcher Zelot, nicht der Aufpasser und Denunciant; er ist frei von der Furcht, es werde die Wahrheit an jedem Widerspruch sofort zu Grunde gehen. Ein solches Sorgen und Eifern paßt sich nur für das Bewußtseyn der Unwahrheit, der Wahrheit selbst und ihrer Erkenntniß ist es nicht würdig; man belügt darin nur sich selbst. Es verhält sich ebenso mit dem Gegentheil, dem Indifferentismus, welcher meint, es sey, welcher Religion man zugethan sey, gleichgültig. Wer gegen die Religion selbst gleichgültig ist, ist es auch gegen jede ihre Erscheinung. Es liegt Widerwille und Unwissenheit dabei im Hintergrund, und so belügt der Mensch darin nur sich selbst. Wie sind nicht auch die edlen Worte: Toleranz, Gewissensfreiheit, Aufklärung gemisbraucht worden durch Selbstbelügung! Was diese ist, das ist sie in allen Gestalten durch den Mangel des Wissens und der Erkenntniß. Aber selbst in der Wissenschaft hat die Selbstbelügung ein reichliches Unterkommen, indem sich subjectiverweise ein falsches Interesse hineinmischt und die Erkenntniß durch Vorurtheil und Vorliebe getrübt wird. Wissenschaften, wie die Mathematik, schließen alle Selbstbelügung aus, weil, was behauptet wird, zugleich bewiesen wird. In die-

sen stillen Räumen, sagt Hegel, schweigt jedes andere Interesse und jede Leidenschaft. Das mathematische Wissen ist das größeste Hinderniß der Selbstbelügung; wie oft ist versucht worden, die Quadratur des Cirkels, das perpetuum mobile zu erfinden; aber es geht nicht. Das historische Wissen hingegen ist ein solches, in welches die Subjectivität mit ihren Interessen, Begierden und Leidenschaften auf die vielfältigste Weise einfließt; ein Historiker muß schon sehr gebildet seyn, um nicht Vorurtheile zu haben gegen die Philosophie, und das historische Wissen selbst ist ein solches, dessen Gegenstand auf dem Wege durch das Bewußtseyn gänzlich alterirt werden kann. Es wird wohl von jedem Historiker Unpartheilichkeit gefordert; aber wer weiß nicht, wie z. B. die historisch-kritische Exegese, die Kirchen- und Dogmengeschichte im Interesse der verschiedensten Kirchen und Partheien und somit auf der einen und andern Seite nicht ohne Partheieinfluß und vorgefaßte Meinungen bearbeitet worden, und je weiter man da über das Traditionelle zurückgeht ins Mythische, um so ärger wird leicht der Unfug der Abstractionen und Hypothesen. Auch das Philosophiren ist oft nur als ein Phantasiren getrieben worden. Fängt es mit Voraussetzungen oder hypothetisch, mit Machtsprüchen oder axiomatisch an, oder mit dem Vorurtheil, es gebe ausgemachte und fertige Wahrheiten, die man als lemmata zum Grunde legen müsse, oder der Wille sey das Princip der Wahrheit u. dergl., so ist es in der Selbstbelügung. Man hat gewollt und gewünscht, daß irgend etwas, z. B. die Atomistik, die Empirie u. s. w. wahr seyn möchte. Ueberhaupt so lange das philosophirende Subject nicht von sich abstrahirt und auf das objective Denken, welches der Begriff ist, ausgeht, steht und bleibt es in der Selbstbelügung. Die Partheisucht, welche sich mit dem subjectiven Meinen begnügt, ist die vollkommenste Selbstbelügung. Von da gehen die größesten Irrthümer und Lügen aus in die Wissenschaften und practischen Verhältnisse der Menschen. Sind sie erst in der Theorie, so gehen sie

nur allzuleicht in die Praxis über. Solche practische Lügen bilden sich nicht nur, wie bei Hobbes, Helvetius, zu einem ganzen System von Irrthümern aus, sondern greifen auch als demoralisirende, das Wesen der Menschheit im innersten Kern des Lebens an, bringen ihn zum Verfaulen, vernichten die Freiheit und Persönlichkeit und sind die ärgsten Verräthereien an der Wahrheit. Man muß zwar zwischen objectiven und subjectiven Lügen unterscheiden; jene stellen sich meist nur unter den milderen Gesichtspunct der Irrthümer und Unwahrheiten; die Lüge hingegen, die es auch subjectiv ist, hat zugleich das ihr selbst widersprechende Bewußtseyn der Wahrheit, und das ist erst der volle Begriff der Lüge. Aber im wirklichen Leben durchläuft die Lüge von ihrem schwächeren und geringeren Anfang an eine lange Reihe von Gradationen, bis sie zu jenem äußersten Punct gelangt. Verhehlen und Zurückhalten, Leugnen, Betheuren, was doch nicht wahr ist, sind dergleichen. Die Gewohnheit, welche sich durch wiederholtes Lügen in geringeren Dingen vermittelt, ist es vorzüglich, welche immer weiter führt und den lügenhaften Habitus in der Seele bildet. Mit dem Lügen ist es, wie mit dem Stehlen, man fängt bei geringen Dingen an und dadurch, daß das unentdeckt hingeht, sicher gemacht, schreitet man schnell fort auf der Bahn des Lasters.

c. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Sie ist gleichsehr die Pflicht eines Jeden gegen sich selbst, als gegen Andere, dort vermittelt allein durch den Gedanken, hier zugleich durch die Sprache; doch kann nur, wer gegen sich selbst wahr ist, auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen Andere erfüllen; dort ist sie mehr das Anerkenntniß und hier das Bekenntniß der Wahrheit. Wer das, wovon er weiß, daß es das Wahre sey, nicht nur für sich anerkennt, sondern auch vor Andern bekennt, und es ebenso mit Allem, was falsch ist, macht, der ist nicht nur in der Wahrheit, sondern die Wahrheit ist auch in ihm. Joh. 8, 44. Sie ist das Wesentliche, die Substanz seines Characters gewor-

den; er ist der Wahrhaftige geworden, hat die Lüge und Lügenhaftigkeit abgelegt. Ephes. 4, 25. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist eben so sehr, daß man, statt sich über sich zu täuschen, sich erkenne für den, der man ist, als auch Andere nicht belüge. Erkenne dich selbst, heißt dort soviel, als sey wahrhaftig gegen dich selbst. Nur in der Wahrhaftigkeit ist der Mensch in seiner Freiheit; die Lüge bringt ihn um seine Freiheit, und sie ist das Wesen der Selbstheit und Vernunft. Die Lüge bringt so den Menschen um sich selbst; sie bringt ihn um; sie ist ein geistiger Selbstmord. In diesem Sinn ist der primitive Urheber der Lüge genannt der Menschenmörder von Anfang an. Joh. 8, 44. Die Schrift identificirt daher die Lüge und das Böse, so daß dieses seiner Natur nach jene ist. Ueberall ist der Böse zugleich der Lügner, da er sein Gewissen zunächst belügt und sich Andern anders darstellt, als er ist. Es führt daher der Gedanke an die Lüge unmittelbar auf den Gedanken an das Princip des Bösen. Daher in christlicher Vorstellung der Teufel der Vater der Lüge und sie selbst teuflischen Ursprungs ist; daher auch der Name *διάβολος* (von *διαβάλλειν* verläumden). Vergl. Röm. 3, 4. Die erste Sünde des Menschen war eine Lüge. Indem jede Lüge an die Freiheit eine Schranke, eine Negation setzt, so ist diese die Unfreiheit, als der Freiheit entgegengesetzt. Jede Lüge ist in dieser Weise etwas sich selbst Widersprechendes, jeder Lügner mit sich selbst gespannt und im Widerspruch. Daher der Versuch, jede Lüge durch eine andere zu decken, um sich nicht zu verrathen; so zieht die Lüge in eine Menge von Widersprüchen, deren Entdeckung die Enthüllung und Beschämung des Lügners ist. Aus der Freiheit hingegen erhebt sich gegen den Lügner eine andere Nothwendigkeit, welche die mit der Freiheit identische ist oder das Gesetz. Der Ausdruck derselben ist: du sollst nicht lügen, und hast du gelogen, so lüge hinfort nicht mehr. 3 Mose 19, 11. Röm. 9, 1. 2 Cor. 11, 31. Gal. 1, 20. Col. 3, 9. Jac. 3, 14. Ps. 5, 7. In Bezug auf andere ist der Mangel an

Wahrhaftigkeit die Zerstörung alles Vertrauens, der äußerste Misbrauch der Sprache und ebendamit Zerreißung des wesentlichen Bandes der Geselligkeit. Durch die herrschende Lüge ist jenes herrschende Mistrauen entstanden, welches von Vielen als ein Rath der Klugheit im Umgang mit Andern empfohlen wird. Daß die Pflicht der Wahrhaftigkeit eines Jeden gegen sich selbst unbedingt sey, wird wohl zugegeben, aber ob sie auch gegen Andere eben so absolut sey, wird leicht bezweifelt. Dagegen ist nun vor allem die Identität der Pflicht in der einen und andern Beziehung zu behaupten. Wie kann der noch wahrhaftig gegen sich selbst seyn, der es nicht ist gegen Andere? Es ist aber so, daß an die sogenannten Ausnahmen sich gern die Lügenhaftigkeit anknüpft, als ob der Mensch doch wohl in solche moralische Beziehungen kommen könnte, wo er unwahrhaftig zu seyn, wo nicht die Pflicht, doch die Erlaubniß hätte. Es ist aber der Mensch entweder wahrhaftig, oder er ist es nicht. Ist er jenes, so wird er den sittlichen Grundsatz in allen Lagen des Lebens behaupten und sich nicht selbst damit in Widerspruch setzen, der Wahrheit unter allen Umständen nichts vergeben, nicht das Wahre so vorstellen, als sey es das Falsche, oder umgekehrt. Augustinus und Kant erklären sich unbedingt gegen alle Ausnahmen dieser Pflicht. Der erstere war darin so streng, daß er sagte, wenn auch das ganze menschliche Geschlecht mit einer einzigen Lüge zu retten wäre, so müßte man es lieber verloren gehen lassen (ad Consent. l. 9). Kant: Metaph. Anfangsgr. d. Tugendl., S. 83., und Vermischte Schriften, III., S. 337. Auch Fichte erklärt sich unbedingt gegen jedes Abweichen von der Wahrheit. (Syst. d. Sittenl. 381 ff.) Es wird aber Vieles leicht unter die Kategorie der Lüge gestellt, was es doch nicht ist und womit die Wahrhaftigkeit doch unverletzt bestehen kann. Ist, nach Tertullianus, der Schauspieler ein Lügner, weil er einen fremden Character spielt? Es ist dieß gerade die freie Convention zwischen den Spielern und Zuschauern und der Hauptgesichts-

punct dabei ist die Kunst. So ist auch nicht jede Zurückhaltung der Wahrheit vor solchen, welche kein Recht haben, sie zu verlangen, oder nur Misbrauch damit treiben würden, Lüge zu nennen. In Amtsverhältnissen ist vielmehr Verschwiegenheit, Verschlossenheit Pflicht. Es giebt keine Pflicht, anvertraute Geheimnisse auszuplaudern; es sey denn, daß sie verbrecherischen Inhalts sind, dann kann selbst das gegebene Wort nicht binden oder verhindern, sie gehörigen Orts anzuzeigen. Es ist die Pflicht dessen, von dessen Beruf es erwartet wird, des öffentlichen Lehrers, des Geistlichen, zur Belehrung und Aufklärung der Welt beizutragen. Soll er nun, was er als das Falsche erkannt hat, nicht widerlegen, sondern selbst lehren, oder es höchstens umgehen und verschweigen; würde er da nicht der Lügner, der Unwahrhaftige seyn? Der Lehrweisheit soll er sich vor allem befleißigen; mit Vorsicht und Schonung gegen die Irrthümer und Vorurtheile der Welt angehen, sich selbst erst der Wahrheit ganz und vollständig versichern und sie vortragen, welche als solche zugleich die beste Widerlegung des Irrthums ist; bedenken muß er, daß nicht jeder der Wahrheit in ihrer klaren Gestalt fähig ist. Auch die Irrthümer sind nicht, ohne ein Bruchtheil der Wahrheit zu enthalten, und an dieses ist anzuknüpfen und von da aus der Irrthum zu berichtigen. Der vernünftige Zweck aller Aufklärung kann doch nur seyn, die Vernichtung des Irrthums und Vorurtheils, nicht der Wahrheit, deren Hüllen und Aeußerlichkeiten nur jene Vorurtheile waren. Die meisten politischen und religiösen Vorurtheile sind von der Art, daß in ihrer Beseitigung mit großer Schonung zu verfahren ist, wenn man nicht mehr verderben, als gut machen will. An der Schwäche und Zärtlichkeit derer, welche Lieblingsirrthümer hegen, hat in Zeiten, welche nicht reformatorischen Beruf haben, die Wahrhaftigkeit, ohne Lügenhaftigkeit zu seyn, ihr Maaß. Die Wahrheitsliebe ist zugleich Menschenliebe und kann nie das Unglück Anderer oder ihnen wehe thun wollen. Wie oft müssen die Er-

wachsenen noch als Unmündige, als Kinder behandelt werden. Aber wie die Kindheit doch ein Ende nimmt, so muß der Wahn doch weichen. Hat man es rein objectiv mit entschiedenen und nicht von ferne in die Wahrheit verwickelten, doch mit Pathos und unter Autorität behaupteten Lehren, welche Lügen sind, zu thun, da ist Wahrhaftigkeit unbedingte Pflicht. Welch ein Recht hätte denn das Vorurtheil, die Sonne bewege sich um die Erde, geschont zu werden, oder die Meinung von dem Wiedererscheinen Verstorbener als Gespenster oder die Schatzgräberei? Es ist ein Wahn, daß ein Wahn einen Menschen wirklich beglücken könnte; gegen den Aberglauben, die Heuchelei und Lüge hat der Wahrhaftige muthig anzukämpfen. Niemand darf behaupten, was er nicht wissen kann, wohin die rhetorischen Exaggerationen mancher Prediger gehören, welche z. B. die Qualen der Verdammten aufs genaueste und im Einzelnen schildern und auch dergleichen Redekünste für Gottes Wort ausgeben. Alle zu stark aufgetragenen Farben, alle Nichtunterscheidungen von Vorstellung und Begriff, alle Ueberredungskünste und Sophismen gehören unter diesen Gesichtspunct. Wenn aber nun die Noth und Gefahr eintritt, ist es auch in solchem Nothfall nicht erlaubt, zu lügen? Die Noth bricht Eisen; Noth kennt kein Gebot, sagt man. Das unbedingte Verwerfen und Zulassen der Nothlüge hat seine Vertheidiger gefunden; doch ist ein Princip zur Entscheidung des Streits noch nicht aufgestellt. Es kommt aber vorzüglich darauf an, zu unterscheiden, ob die Noth nur die eigene und das Handeln darin ein solches aus Eigennutz, oder ob die Noth die fremde und das Handeln in Beziehung darauf ein solches aus dem Motiv der Liebe sey. Das erstere ist die eigentliche Nothlüge, die verbotene und verwerfliche; das andere ist keine Nothlüge, somit nicht nur erlaubt, sondern positive Pflicht. Denn darauf hauptsächlich muß der Beweis gerichtet seyn, daß das, was man in solchem Nothfall zulässige, erlaubte Lüge nennt, keine wirkliche Lüge sey; die Lüge ist unter allen Umständen des

29 *

Ernstes und der Noth verboten, mithin Sünde. Es ist der ganz gewöhnliche, im Leben täglich vorkommende Fall, daß einer durch sein Verhalten ins Gedränge, in Noth und Widerspruch mit sich und dem Gesetz geräth; könnte es da erlaubt seyn, sich aus solcher Noth herauszulügen, so hieße das, sich durch eine Sünde von der Sünde befreien; die Lüge z. B. äußert sich nur als Betrug, wenn der Kaufmann, welcher Bankerutt macht, geschwind sein Vermögen über die Seite bringt und nun erklärt, er habe nur soviel, daß der Gläubiger zwanzig pro Cent bekommt. Es ist das wirkliche Nothlüge, aber als solche eine Missethat, ein Verbrechen, dessen Strafe unter andern auch die allgemeine Verachtung ist. Es ist derselbige Fall selbst, wenn einer ohne seine Schuld in Noth geräth. Darf der in türkische Gefangenschaft Gerathene seinen christlichen Glauben abschwören, wenn dieß selbst die Bedingung wäre, unter der ihm das Leben geschenkt würde? Der Renegat ist ein Gegenstand der allgemeinen Verachtung; die ersten Christen ließen sich in ähnlichen Fällen lieber in Masse umbringen. Tritt hingegen im Verhältniß des Einen zum Andern jede Wahrheitsmittheilung nothwendig unter die Leitung der Nächstenliebe, so ist von diesem Princip aus beurtheilt nicht jede Vorenthaltung der Wahrheit Lüge; das Wort der Wahrheit hat nicht die Bestimmung, als ein Gift, als ein Schwert zu wirken, und ist es ein zweischneidiges, nach der Schrift, so ist es dieses doch nur für die Freiheit und Empfänglichkeit; es ist vielmehr nur die Selbstverleugnung, Selbstaufopferung der Liebe, nicht Verleugnung oder Aufopferung der Wahrheit, wenn Eltern nicht immer ihren Kindern, Vernünftige den Rasenden, Aerzte dem Kranken auf sein Verlangen die reine Wahrheit sagen; kann durch Vorenthaltung der Wahrheit, wer in der Leidenschaft ein Verbrechen zu begehen im Begriff steht, von seinem Vorsatz zurückgehalten werden, so ist es dieser selbst, der die Zurückhaltung der Wahrheit rechtfertigt, und sie ist in diesem Fall keine Lüge. Sein Verhältniß zur Wahrheit hält der so in der Noth des An-

dern Verfahrende rein und ungetrübt, und die Liebe leitet nur deren Anwendung und Mittheilung. 1 Cor. 9, 19 ff. Versagen kann man die Wahrheit unbedenklich dem, dem man sie nicht schuldig ist, der kein Recht darauf hat und in seiner Lage oder Gemüthsstimmung nur einen unvernünftigen Gebrauch davon machen würde; da ist die Versagung keine Lüge, die Wohlthat keine Missethat. Matth. 22, 15. 26, 12 ff. Sir. 4, 33. 7, 14. 1 Cor. 3, 17 ff. Ps. 40, 5. 1 Joh. 1, 6. 2, 21. In Bezug auf die israelitischen Hebammen und die Rahab (2 Mose 1, 18. Jos. 2, 4.) sagt Augustin: beneficit eis Deus, non quia mentitae sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt; non est itaque in eis remunerata fallacia, sed benevolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis. (Ad Consent. c. 15.)

Erhebt sich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in die Sphäre der Liebe, so ist sie eine Tugend und hat als solche mancherlei modificirte Gestalten. Sie ist die Offenherzigkeit, wenn sie frei von allem Mistrauen sich giebt und darstellt, wie sie ist; die Aufrichtigkeit, wenn der Wahrhafte sich nicht nur in seinen guten Eigenschaften, sondern auch in seinen Fehlern und Vergehungen, in seinen Schwächen und Gebrechen darstellt; wie die Geradheit und Ehrlichkeit, wenn sie jeden Vortheil oder Gewinn aufopfert, der mit der Selbstverstellung oder Entstellung der Wahrheit verbunden wäre; die Treue und Zuverlässigkeit, welche nicht den mindesten Widerspruch zwischen Wort und That gelten läßt; die Biederkeit, welche Unrecht und Verfolgung ruhig erträgt und alle Nachtheile, welche mit dem Bekenntniß der Wahrheit verbunden sind; die Freimüthigkeit, welcher Wahrheit und Recht über Alles geht und welche sich auch öffentlich dazu bekennt, ob auch der Eigenliebe und Eitelkeit damit nicht geschmeichelt würde. Die Pflicht der Freimüthigkeit wird von den Moralisten meist nur auf das unverhohlene Bekenntniß der christlichen Religion und auf die einzelnen seltenen

Fälle beschränkt, in denen die Verleugnung des christlichen Glaubens gefordert oder mit dem freimüthigen Bekenntniß das Märtyrerthum verbunden ist. Sie hat einen viel weitern Umfang, oder vielmehr der volle Sinn jener Beschränkung selbst auf das Bekenntniß des christlichen Namens und Glaubens schließt auch alle die Verhältnisse ein, in denen das sittliche Leben in Staat und Kirche sich befindet und das freimüthige Bekenntniß der Wahrheit Pflicht ist. Seinen Glauben an Christum behauptet und bezeugt der Christ nicht nur, wenn er sich dazu gedrängt sieht, zu verleugnen, daß er ein Christ sey, sondern auch dadurch, daß, wenn er überhaupt seine Gesinnungen und Ueberzeugungen zurückhalten wollte, seine Wahrhaftigkeit Abbruch litte und sowohl ihm als Andern eine sittliche Beschädigung entstehen würde. Es kann höchstens ein guter Rath der Klugheitslehre seyn, kein unzeitiges und unvorsichtiges Bekenntniß, daß man ein Christ sey, abzulegen, welcher Unvorsichtigkeit gemeiniglich die ersten Christen beschuldigt werden; aber ihrem sittlichen Starkmuth und Heroismus wird man doch immer müssen Gerechtigkeit widerfahren lassen. Auch handelte darin jeder nur als Glied der Gemeinschaft, that, was er ihr schuldig war, und wendete von ihr durch seine Aufopferung den schimpflichsten sittlichen Schaden ab. Auch das christliche Märtyrerthum ist nicht allein auf die einzelnen Fälle einzuschränken, in denen häufig die ersten Christen waren, ihr standhaftes Bekenntniß mit ihrem Blut besiegeln zu müssen, wie es auch Christus und die Apostel verlangt und gethan haben. Matth. 10, 12 ff. Luc. 9, 26. 1 Tim. 6, 13. 2 Tim. 2, 11. 1 Petri 4, 13. Der große, sittliche, das Leben aufreibende Schmerz über die herrschenden Irrthümer und Verkehrtheiten der Welt und der Zeit, über den Untergang des Staats und der Kirche ist auch in seiner Art ein Märtyrerthum, dem der Christ nicht aus Sorge für seine Ruhe sich durch feiges Verhehlen seiner Ueberzeugung entziehen darf; er muß vielmehr um der Wahrheit willen sich jede Verfolgung und Be=

drückung gefallen lassen, sobald ihm durch die Pflicht geboten ist, ein freimüthiges Bekenntniß der Wahrheit nach seiner gewissenhaften Ueberzeugung abzulegen. Dabei bringt es dieselbe Pflicht gleichfalls mit sich, in solchem Falle sich auch frei von Stolz und Eitelkeit, von Halsstarrigkeit und Bitterkeit zu erhalten und über das reine Motiv der Freimüthigkeit keinen Zweifel übrig zu lassen. Je seltener zu allen Zeiten die Freimüthigkeit als Tugend gewesen, um so mehr ist sie als Pflicht zu betrachten. Sie erfordert vor Allem, daß der, der ihr nachkommen will, nicht nur der die Wahrheit Liebende, sondern auch derselben Gewißgewordene, auch sich seines Berufs Bewußte sey und in der Mittheilung der erkannten Wahrheit die nöthige Gränze des Rechts und der Befugniß einzuhalten wisse. Dieß in beiden Beziehungen, sowohl des persönlichen Verhältnisses zu dem Andern, als der allgemeinen Wirksamkeit, in welcher die Irrthümer und Gebrechen eines Standes und Volkes nachzuweisen sind. Freimüthig ist einer in dem ersteren Fall, wenn er Andern unverhohlen die Wahrheit sagt und keine andere Meinung von ihnen äußert, als die er von ihnen hat, mag sie ihnen auch für den Augenblick unangenehm zu hören seyn. Freimüthig ist er in dem andern, unbestimmten Verhältniß, wenn er allein die Wahrheit im Auge hat, wie wenig sie auch den blöden Augen gefalle. Die beiden Gränzsteine des Anstoßes sind einerseits die Unhöflichkeit, andererseits die Unduldsamkeit. Nach der erstern Seite hin kommt diese Pflicht leicht ins Gedränge mit dem wirklichen Leben und Umgang und der darin herrschenden, nothwendigen Sitte der Höflichkeit. Sie ist aber an sich damit sehr wohl zu vereinigen; die Freimüthigkeit kann sich auch in höflichen Formen äußern, braucht kein Gesetz des Anstandes zu verletzen. Nur schwieriger wird die Sprache der Freimüthigkeit, wenn das gesellige Leben so hinaufgeschraubt und verfeinert ist, daß eher ein Verbrechen verziehen würde, als ein Verstoß gegen die Form und Höflichkeit. Die List ist wohlfeil, wo-

mit Manche, zumal im Geschäftsleben, ihre Worte auf Schrauben zu setzen wissen und sich darin immer noch eine Ausflucht offen erhalten. Dem rechtschaffenen Manne geht die Wahrheit und das Recht über Alles; ist ihr nicht anders Bahn zu machen, als durch Verletzung der Eigenliebe und Eitelkeit, so ist das ihre Natur selbst. Die Höflichkeit erfordert, mit Bescheidenheit anzuknüpfen an das, was auch in irrigen Ansichten nicht falsch und irrig ist, doch nur, um desto sicherer den Irrthum selbst zu widerlegen und zu zerstören. Wahrhaft geistreiche Fürsten sehen es als die größeste Unhöflichkeit ihrer Minister an, wenn diese gar keinen Widerspruch gegen sie wagen und sich von den Lakaien nicht unterscheiden wollten. Die, welche in Staat und Kirche immer erst zuhorchen, was denen, welchen sie gefallen wollen, gefällig seyn möchte, und an keine freimüthig und rücksichtslos zu bekennende Wahrheit glauben, arbeiten einer Revolution thätigst in die Hände. Der Anfang derselben ist, wenn das Vorurtheil einreißt, die im Staat Hochgestellten suchten nur das Ihre, meinten es nicht ehrlich mit der Wahrheit. Büreauarbeiter und deren Chefs haben meistentheils keine Vorstellung davon, wie die, welche in der Wissenschaft leben, die erkannte Wahrheit so frei und frank bekennen und aussprechen können und halten deshalb die Lehrfreiheit für dessen bedürftig, daß sie durch sie bedingt und so die bedingte werde. Das heißt, wie Cousin es vortrefflich formulirt hat, die Wissenschaft unter die Controle der Nichtwissenschaft stellen. Solche Büreaumänner, die zu ihrer Zeit kaum ihr Triennium auf einer Universität absolvirt haben, wissen jetzt befehlsweise festzustellen, welches die beste Methode des Universitätsunterrichts sey, ohne von denen, welche durch lange Erfahrung der Sache kundig sind, die nöthigen Anträge dazu abzuwarten; denn diese allein können doch wahrhaft wissen, ob und inwiefern ein Bedürfniß der Art vorhanden ist. Es ist im Staat beständig das Mistrauen gegen die Wissenschaft, daß diese von der Pflicht der Freimüthig-

keit Misbrauch mache und daher streng unter der Scheere der Censur zu halten sey. Man muß dagegen fragen: was kann denn eigentlich die Wissenschaft thun? Zu thun, anzuordnen, Maaßregeln zu treffen hat sie ganz und gar nicht, sondern nur zu sagen, was zu thun und anzuordnen gut oder das Beste sey. Ist denn das nun etwas so Gefährliches, wenn sie doch nicht thatsächlich eingreift in die bestehende Ordnung der Dinge, sondern die That und Ausführung der gesetzlichen Macht überläßt und ihr anheimstellt, ob sie von der erkannten Wahrheit Gebrauch machen will, und ist ihr deshalb das Recht der Freimüthigkeit zu beschränken und zu verkümmern? Unhöflich ist diese nur, wenn sie in der Weise persönlich wird, daß sie nicht die Sache und Wahrheit, sondern nur die Person im Auge hat und auf Beleidigung derselben ausgeht. Da wäre die Freimüthigkeit selbst in ihrem Ursprung Eitelkeit oder Rachsucht, Geringschätzung und Verachtung, und durch dieß alles Verletzung Anderer; so wäre sie mehr als Unhöflichkeit, so wäre sie Grobheit. Diese ist nicht blos die unpassende Form, sondern hat stets auch einen schlechten Inhalt; die Freimüthigkeit aber hat das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite. Wird daher sie oft noch Unhöflichkeit, Grobheit gescholten, so ist es, weil in der Bekämpfung gewisser Vorurtheile, so allgemein sie gehalten sey, sich das Ich, welches sie hegt, leicht mitbekämpft und verletzt fühlt und sich beklagt, wie wenn das Ich in seinen Vorurtheilen und Schlechtigkeiten, nur durch die Formen des äußern Anstandes geschützt ein schlechthin Unantastbares und Heiliges sey. Es fehlt daher viel, daß in irgend einer Zeit die Freimüthigkeit für eine Wohlthat und nicht vielmehr für eine Last, für eine Plage gehalten worden wäre; denn das Verderben setzt sie allerdings voraus, und sie ist die Anklage desselben und die Reinigung der Luft von den bösen Dünsten des Irrthums, der Lüge und Heuchelei. Ohne daß Leiden und Verfolgung sich daran knüpften, ist sie selten geübt worden. Socrates hat den Athe-

nern gegenüber seine Freimüthigkeit mit dem Leben gebüßt. So ist auch Christus das Opfer der Freimüthigkeit geworden. Paulus übte diese Pflicht zu Athen, Luther in der Reichsversammlung zu Worms. Nichts ist pflichtwidriger, als der Verrath an der Wahrheit, welche die Befreiung der Welt ist, und auch schon die Unterlassung der Freimüthigkeit, wo sie Noth thut. Es hat ein Jeder die Pflicht in allen Verhältnissen und Verhandlungen, der Wahrheit nichts zu vergeben, in der freimüthigen Mittheilung derselben sich vor aller Erbitterung, vor Zorn, Hochmuth, Rechthaberei und Sophisterei zu hüten und die Gesetze des Anstandes und der Höflichkeit nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Diese haben ihre Bestimmung, auch Abwechselung in dem wechselnden Geschmack; die Freimüthigkeit Luthers, welche die deutschen Fürsten sich gefallen ließen, würde jetzt als Unhöflichkeit und Grobheit erscheinen; sie muß aber auch nach dem Geschmack jener Zeit beurtheilt werden. Andererseits hat die Freimüthigkeit nicht in die Unduldsamkeit überzugehen. Diese tritt schon ein, wenn man die Festung des Irrthums mit Sturm nehmen will, das Wahre und Gute übersieht, mit welchem der Irrthum noch verflochten ist und in der Freimüthigkeit mit Affect und Heftigkeit, ohne Ruhe, Klarheit und Besonnenheit zu Werke geht. Unwahrheit und Unwissenheit, unsittliche, die Würde und Wohlfahrt der Menschen untergrabende Grundsätze haben keinen Anspruch auf Duldung, wohl aber die Persönlichkeit, und sie ist in allen Kämpfen der Freimüthigkeit zu schonen und zu respectiren. Die Duldsamkeit kann leicht zur Gleichgültigkeit werden und weiter zur Anbequemung an die herrschende Sitte und Unwahrheit. Solche Accommodation kann nicht seyn ohne Lüge und Heuchelei. Aber sehr verschieden davon ist die Schonung, Nachsicht und Geduld, welche mit der Freimüthigkeit wohl vereinbar ist. Zu dieser Accommodation, welche die Herablassung zu den Schwächen und Vorurtheilen ist, haben auch Christus und die Apostel sich entschlossen. Die Freimüthigkeit ist der Muth,

die Herzhaftigkeit und Tapferkeit im Bekenntniß der Wahrheit und Freiheit, und auf diese Pflicht ist auch in der Religion des Friedens und der Liebe gedrungen und ein starkes Gewicht gelegt, wie Matth. 10, 32. Apostelgesch. 7, 58. Röm. 10, 9. 14, 12. 15, 1 ff. Ephes. 4, 2. 1 Cor. 13, 7. 2 Cor. 4, 13. 1 Tim. 6, 13. Sir. 4, 29.

B. Die Pflicht des sittlichen Selbstbewußtseyns. Schon der Mangel an Wahrhaftigkeit, die Lügenhaftigkeit eines Menschen ist zugleich Selbstentehrung, Mangel des Bewußtseyns seiner Würde. Die Würde des Menschen ist das, worin er im Unterschiede von Allem, indem es derselben unfähig, von solchem Werth ist, der über jeden Preis erhaben ist. In Bezug darauf betrachten wir nun zuerst die Pflicht selbst, sodann das falsche Selbstgefühl und endlich die Selbstentwürdigung.

1) Die Pflicht des sittlichen Selbstbewußtseyns.

a) Die Würde des Menschen beruht in seiner Persönlichkeit, deren Elemente Vernunft und Freiheit sind. Die Persönlichkeit aber ist des Menschen Wesenheit; in ihr ist er nicht als Leib, nicht als Seele; in ihr ist er Geist. Ganz unmittelbar noch ist die Würde des Menschen seine Bestimmung; sie ist eine von der aller andern Creaturen verschiedene; sie ist die Bestimmung zur Vernunft und Freiheit. Vermittelt erst durch das Bewußtseyn kommt sodann die ursprüngliche Würde und Bestimmung des Menschen zu ihrem Recht, zu ihrer Entwickelung. So ist sie das sittliche Selbstbewußtseyn. Es ist zunächst nicht das Bewußtseyn dessen, was einer von guten Eigenschaften, Kenntnissen oder Tugenden in sich findet. Es ist vielmehr das Bewußtseyn, daß er seine menschliche Würde und Bestimmung sich nicht selbst gegeben habe, sondern sie ihm gegeben ist. Das reine Bewußtseyn seiner selbst, seiner Persönlichkeit, Bestimmung und Würde führet ihn nothwendig über sich in seiner Endlichkeit hinaus zum Bewußtseyn Gottes in seiner Unendlichkeit. Des Menschen Vernunft ist die Fähigkeit, Gott und seinen heiligen

Willen zu vernehmen, seine Freiheit ist die der Kinder Gottes. Statt also jemals im Bewußtseyn seiner Menschenwürde dahin zu kommen, sich selbst oder irgend einen seines Gleichen anzubeten, ist das Gefühl seiner Würde wesentlich verknüpft mit diesem Gefühl der Abhängigkeit von Gott, welche die Demuth ist. In ihr geht der Mensch auf das zurück, was er nicht von sich, was er von Gott hat. Er giebt Gott die Ehre als dem, aus welchem ihm alle Ehre kommt, und darin ist begründet das sittliche Selbstbewußtseyn, wie in dieser die Selbstachtung; er achtet sich selbst um Gottes Willen. Darin ist denn unmittelbar mitenthalten das Gefühl der eigenen Unvollkommenheit und Unwürdigkeit. An der Gerechtigkeit Christi muß jede andere erblassen und erbleichen. Es kann daher mit Recht von der göttlichen Würde des Menschen gesprochen werden, nicht, als ob sie nicht die dem Menschen eigenste wäre, sondern sofern er darin stets zugleich das Bewußtseyn ihres Ursprungs hat und darin zugleich über sich selbst erhoben ist. Jedes Bewußtseyn seiner Menschenwürde führet den Menschen zur Demuth, welche zunächst nur Gefühl und Gesinnung ist. Aber eben darin ist dann eben so wesentlich enthalten das Selbstvertrauen und die Pflicht, auf seine Menschenwürde zu halten, sie sich zu erhalten und unverletzt zu bewahren. Dieß ist es erst, worin denn auch seine sittliche Thätigkeit beginnt. Sir. 10, 17. 2, 21. Ephes. 5, 20. Apostelgesch. 20, 19. 1 Petri 5, 5. Jac. 4, 10. Col. 3, 12. 2 Cor. 11, 30. Matth. 11, 28. Luc. 18, 13.

b) Was im Bewußtseyn der Würde die Demuth ist vor Gott, das ist Andern gegenüber die Bescheidenheit, und sie ist, wie jene, eine wesentliche Bestimmung in dem Begriff des menschlichen Würdegefühls. Es geht in der Bescheidenheit das sittliche Selbstbewußtseyn auf die Thätigkeit und Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung der Pflichten zurück. In dieser Beziehung kommt es nur darauf an, daß der Anschlag der Eigenschaften und Leistungen nicht gemacht sey durch die Natur, von der aus

ein Jeder seine Verdienste zu hoch anschlägt, sich für besser hält, als er ist, auch sich mit Andern nur vergleicht und sich ihnen entgegensetzt, sondern die auf Selbstprüfung beruhende, gerechte, sittliche Würdigung, welche zu unterlassen nicht gefordert werden kann. Nur der äußerste, barbarische Stolz kann verlangen, daß jeder vor ihm sich selbst verachten soll. Wenn die Bescheidenheit und Anspruchlosigkeit vor Menschen nicht ist ohne Demuth vor Gott, so kann sie auch nicht ohne Selbstachtung seyn. Diese gehört selbst mit in die Reihe von Pflichten, deren Erfüllung die Voraussetzung der Bescheidenheit ist. Ist aber die Selbstachtung die nothwendig allen gemeinsame, so ist auch die Bescheidenheit als die nothwendig gegenseitige gesetzt. Die letztere ist nur dieß, daß das Selbstbewußtseyn und die Selbstachtung sich Andern gegenüber nicht geltend macht zu ihrer Beschämung und Demüthigung, zur Verringerung und Beschränkung ihrer Vorzüge und Verdienste, sondern vielmehr die vollständige Anerkennung derselben sey. Der Bescheidene läßt sein Selbstbewußtseyn nicht hervortreten, sondern behält es für sich, nicht zur leeren Selbstbespiegelung, sondern als einen Sporn zum Weiterstreben, muntert durch sein Bezeigen Andere, und je schüchterner sie sind, um so mehr auf, sich zu äußern und zu entwickeln, ohne es sie fühlen zu lassen, daß er ihnen Platz macht. Es ist die Natur der falschen, heuchlerischen Demuth vor Gott, daß sie unter Menschen zugleich erwählet, obenan zu sitzen und sich bemerklich zu machen. Die Bescheidenheit ist eine Pflicht eines Jeden gegen sich selbst und Andere, nämlich sich zu bescheiden, daß seine gerechten Ansprüche die fremden nicht ausschließen. Der in seinen Vorzügen und ausgezeichneten Eigenschaften, wie es scheint, bewußtlos Verfahrende, ist als der Bescheidene der Vortreffliche, und es hat die wahre Bescheidenheit diese Unbefangenheit, diesen Zug der Naivität überall an ihr. Es wird keine Vergleichung der eigenen Werke mit den geringeren, sondern mit den höheren und vorzüglicheren Anderer angestellt. Luc. 14, 7 ff. 9, 46 ff.

2 Petri 1, 26. Röm. 12, 10. 16. Phil. 2, 3. 4. Ephes. 4, 2. 2 Cor. 11, 12.

c) Die Pflicht, auf seine Würde zu halten, wenn sie zu ihren Elementen die Demuth und Bescheidenheit hat, so ist sie der gerechte, sittliche Stolz eines Menschen, nichts in sich aufkommen und nichts von Andern an sich herankommen zu lassen, was seiner Würde widerspricht, mit ihr unvereinbar ist. Unter den erstern Gesichtspunct treten alle Sünden, Vergehungen und Laster, welche das leibliche und seelische Leben betreffen, alle Versündigung des Menschen an ihm selbst in Bezug auf Daseyn und Leben, Hab und Gut, Ehre und irdisches Glück. Denn was dieß alles zu Verletzungen der Pflicht macht, ist doch in nächster Instanz dieß, daß der Mensch sich darin an seiner ihm von Gott beigelegten Würde verletzt, sich darin als persönliches Wesen degradirt. Auf diesem Standpunct des Geistes und der Persönlichkeit gelangen die Motive aller Pflichten des Menschen gegen ihn selbst erst zu ihrer Wahrheit. Ist er seiner Würde sich bewußt, so denkt er: ich halte mich für viel zu gut dazu, um mich mit solchen Sünden zu befassen; ich sehe sie unter meiner Würde; es wäre nicht menschlich und meiner würdig, mich darauf einzulassen. Wer so gegen sich selbst und die in ihm aufsteigenden bösen Gedanken wohl verwahrt ist, der ist es dann auch gegen Andere und die von dieser Seite an ihn gebrachten Lockungen, Versuchungen und Erniedrigungen. Der seiner Würde sich Bewußte ist der, der Unwürdiges von Andern sich nicht gefallen läßt und jede Zumuthung der Art mit der Erklärung von sich weiset, man sey bei ihm an den unrechten Mann gekommen. Dergleichen Zumuthungen kommen wohl von der Seite der Macht und Gewalt in der Voraussetzung, es werde gegen sie der Schwache und Muthlose, mit Ungnade und Verfolgung Bedrohte, sich nicht behaupten, sondern ihren unwürdigen Zwecken, Zurücksetzungen und Beschimpfungen seine Menschenwürde aufopfern. Wenn der Reiche dem Armen, in

der Meinung, dieser könne seiner doch nicht entbehren und habe von ihm sich zu Allem brauchen zu lassen, als einen Hund behandelt, dem er sein Brot vorwirft, so richtet mit Recht der edle Stolz sich in diesem auf gegen solche Behandlung. Partheien, politische, gelehrte, kirchliche, versprechen Schutz und Förderung, Lob und Glück dem, der ohne Prüfung und Nachdenken mit ihnen gemeinsame Sache machen will, auch wohl Drohungen und Nachtheile, wenn er ihnen sich nicht unbedingt ergeben will. Wenn sie leider bei Vielen, zumal in der Beamtenwelt, ihre demoralisirende, den Character verderbende Zwecke erreichen, so erhebt dagegen sich mit Recht das sittliche Selbstbewußtseyn und weiset Anträge der Art von sich. Es ist sehr ungerecht, den der Eitelkeit oder Unbescheidenheit zu zeihen, der ein klares und bestimmtes Bewußtseyn seiner Würde hat. Man hat zu seiner Zeit laut aufgeschrien, daß Goethe einst gesagt hat: „Tieck ist gewiß ein talentvoller Mann; aber ihn mit mir zu vergleichen ist eine Albernheit.“ Ein solcher Ausspruch des gerechten Selbstbewußtseyns ist darum noch nicht Selbstgefälligkeit zu nennen. — Alle und jede Beredung, Verführung sucht das Bewußtseyn der Würde in Andern zu unterdrücken und zu ertödten; so hat sie leicht gewonnenes Spiel. Auch im öffentlichen Leben sind die Vorrechte, Privilegien, welche die natürliche und sittliche Gleichheit der Menschen aufheben, ein gerechter Anstoß, der Krebs der bürgerlichen Gesellschaft. Denn in Absicht auf die wesentlichen Menschenrechte sind alle Menschen von gleicher Würde; vor Gott sind alle Menschen gleich; so müssen sie es auch seyn vor dem Gesetz. Selbst die stets bleibenden Ungleichheiten im politischen, socialen Leben der Menschen können darin nichts ändern, dürfen nicht so weit gehen, die substanziellen Rechte, die Gleichheit Aller vor dem Gesetz zu beeinträchtigen. Giebt es der Art Vorrechte Einzelner oder eines Standes, so geht das gerechte Bestreben darauf, sie abzuschaffen. Der Adelige, wenn er den Bürger- und Bauernstand gegen sich verachtet und sich durch besondere

Rechte und Gerichtsbarkeiten in sich abschließt, denkt um so unwürdiger, da seine Vorzüge an und für sich über die Gesinnung und Sittlichkeit nichts aussagen. Mit solchen Aeußerlichkeiten ist wohl in den Reichen dieser Welt, aber nicht im Reiche Gottes durchzukommen. 1 Mose 39, 9. Matth. 12, 22. Luc. 9, 53. Joh. 8, 12 ff. Röm. 8, 21. 30. Gal. 2, 4.

2) Das falsche Selbstgefühl. Das sittliche Selbstbewußtseyn ist nicht die leere, hohle Form des Selbstes, sondern das mit dem Inhalt der Wahrheit und Würde erfüllte. Da es aber die Form des Ich nicht umgehen kann, so begnügt sich der Mensch oft damit, läßt den reinen sittlichen Inhalt hinter sich und erfüllt sich dagegen mit allerlei fremdartigen Interessen, welche die wahre Würde des Menschen nichts angehen oder zu ihr ein ganz gleichgültiges Verhältniß haben. Nur das wird dabei festgehalten, was den Schein der innern Würde hat, weil ohne den Schein auch die Täuschung selbst nicht würde gesucht oder erreicht werden. Die Ehre, welche der Mensch vor sich selbst hat und als Würdegefühl in der Selbstachtung sich schuldig ist, ist eine ganz andere Bestimmung des Subjects, als die nur äußere, welche der Gegenstand und Inhalt der Ehrliebe ist; mit der Liebe dieser Ehre steigert sich auch das Bedürfniß derselben; der Ehrliebende ist von Andern abhängig und hat in diesem Bedürfniß der Anerkennung den Widerspruch, von der Befriedigung abhängig zu seyn. So wird die Ehrliebe leicht zu einem wüthenden Stachel, der immer weiter treibt in den Ehrgeiz und die Ehrsucht hinein. Von solchem Bedürfniß und solcher Abhängigkeit ist der Mensch frei in dem reinen innern Gefühl seiner Würde und der darauf sich gründenden Selbstachtung. Ein so großes Gut jene äußere Anerkennung und Ehre ist, so ist doch der Standpunct, auf welchem der Mensch das reine Gefühl seiner Würde hat und sich selbst achtet, der höhere, welches sich darin deutlich zeigt, daß, wenn er das Bewußtseyn erfüllter Pflicht haben kann und es bleibt der Beifall

und die Ehrenbezeugung aus, dieses ihm auch vollkommen gleichgültig seyn kann. Wird ihm selbst Schande statt Ehre, üble Nachrede und Zurücksetzung zu Theil, so stört ihn das nicht in der Achtung seiner selbst, er setzt sich darüber hinweg und kann die falschen Urtheile der Welt verachten. Bläset sich hingegen das leere Selbst zum Gefühl der Würde auf und sucht es diese am unrechten Ort in sich, so hat es zuerst die thörichte Form der Einbildung, in der es nur seinen Phantasien freien Lauf läßt und sich absichtlich über sich selbst täuscht. Der Eingebildete ist der, welcher ohne noch irgend etwas Reelles geleistet zu haben, blos auf seine Fähigkeiten Ansprüche gründet, und die Fähigkeit selbst ist vielleicht die nur eingebildete. Die Einbildung ist so die Beschauung und Bespiegelung in der Vorstellung des Möglichen. Sie kann, wie in Don Quixote, zu den abentheuerlichsten Handlungen, zu einem Traumleben im Wachen führen. Ein Schritt weiter führet zur Eitelkeit und zum Eigendünkel, worin schon das Bewußtseyn ist vom Besitz außerordentlicher Eigenschaften und das Bewußtseyn, etwas Großes geleistet zu haben. Die Eitelkeit, der Dünkel kann im Besitz von unleugbaren Vorzügen seyn, aber der Besitzer schlägt seine Leistungen zu hoch, unmäßig hoch an; er macht Andere in der Voraussetzung, daß sie es überhaupt nicht oder nicht genug sind, aufmerksam darauf, und verlangt für das, wofür er sich hält, von ihnen sich anerkannt zu sehen. So ist der Dünkel immer unruhig, auch schwer zu befriedigen. Solche achten sich eigentlich nicht, wie es erlaubt und nothwendig ist, sondern sie schätzen sich nur und so gar hoch, wie es thöricht und unerlaubt ist. Geistliche von vorzüglichem Talent, obgleich durch den großen Gegenstand, den sie verkündigen, billig dagegen geschützt, verfallen doch leicht in die Eitelkeit und den Eigendünkel, da sie Gelegenheit haben, den Beifall und die Ehrenbezeugung für ihre Productionen so unmittelbar und persönlich in Empfang zu nehmen. Gelehrte, unter Barbaren hochgestellt und sich über diese

erhaben wissend, verlangen, wenn sie nach Deutschland kommen, dieselbige Anerkennung und zeigen sich überaus voll Eitelkeit und Eigendünkels. Der Eitle und Dünkelhafte übernimmt endlich das Sichgeltendmachen selbst, wenn es nicht überall und in dem Maaß, wie er voraussetzt, erfolgt; so geht er über zur Arroganz. Die Arroganz ist in dem Bewußtseyn, was man leisten kann und wirklich geleistet hat, das Bestreben, dieses gleichsam mit Gewalt zur Anerkenntniß zu bringen, Andere, wo möglich, dazu zu zwingen, ihnen die Anerkenntniß auf- und abzudringen. Dieß die Freiheit Anderer Verletzende ist für sie das Unbequeme in der Gesellschaft des Anmaßungsvollen. Die Anmaßung wird leicht zum Hochmuth, welcher, nach Kant, das Ansinnen eines Menschen an Andere ist, sie sollen sich gegen ihn verachten; der Hochmuth aber schlägt leicht in Uebermuth aus, in Tyrannei und Despotie. In allen diesen Verirrungen ist das Gefühl der Würde ein falsches, zur Carricatur gewordenes, das Selbstbewußtseyn ein leeres, seinem wahren Inhalt entfremdetes, die Selbstachtung die verkehrte und heuchlerische. So sind sie das Gegentheil von der Demuth und Bescheidenheit, ohne welche das sittliche Selbstbewußtseyn nicht seyn kann.

3) Die Selbstentwürdigung. Die vorhin angeführten moralischen Zustände beruhen auf einem Mangel des sittlichen Selbstbewußtseyns, nicht in so fern, als das Gefühl seiner Würde sich dem Subject versagte, sondern dieses nur ihm sich versagt, es nicht in sich zur Klarheit des Bewußtseyns, zur Thätigkeit und Energie kommen läßt und sich vielmehr zum Hinderniß der Entwickelung desselben macht. Es ist das der gemeine Stolz im Gegentheil des edlen Stolzes, der das Bewußtseyn der Würde ist. In so fern befindet der Mensch sich zu seinem sittlichen Selbstbewußtseyn nur in einem negativen Verhältniß, worin er kaum weiß, viel weniger bedenkt, was seine persönliche Würde ist und von ihm fordert. Viel herber ist der positive Widerspruch mit dem sittlichen Bewußtseyn in der that-

sächlichen Verleugnung desselben. Diese Verleugnung ist die Selbstentehrung und Selbstentwürdigung, ein Zustand, worin der Mensch einen Verrath an der Menschheit in seiner Person begeht, ein Zustand, worin er unter sich selbst, d. h. unter das, was seine Würde und Wesenheit ist, nicht sowohl herabsinkt, als sich selbst herabsetzt. Da sie nicht ohne Zweck seyn kann, so können es nur irdische, das Leben mit seinen Bedürfnissen, Hab und Gut, Ehre und Ansehn vor der Welt betreffende seyn, um derentwillen der Mensch das Edelste und Höchste an ihm, seine Persönlichkeit und in und mit ihr Vernunft und Freiheit, für nichts achtet oder, nach Daub, seine Personalität der Intellectualität und Individualität unterordnet — eine Umkehrung des Niederen zum Höheren, welche zugleich Herabsetzung des Höheren zum Niederen ist, und das Trachten danach die Niederträchtigkeit. Ein Mitglied des englischen Parlaments hat gesagt: es habe jeder Mensch einen Preis, um den er sich hingebe. Dieß kann von allen Menschen wohl der Möglichkeit nach, aber in der That nur von dem Niederträchtigen gelten. Von ihm ist die Würde der Person für das, was nur einen Werth und Preis hat, hingegeben. Diese Hingabe ist das Trachten nach dem Niedern und das Nichttrachten nach dem, was darüber und daroben ist. Col. 3, 2. Was gegen den Geist das Niedere, ist die Natur; und ist in der Naturreligion diese Niederträchtigkeit, daß der Mensch das Naturobject als den Götzen anbetet und auf den Willen der Natur, als wäre es Gottes Wille, hört, der Geist darin sich der Natur unterordnet: so ist doch noch in der allgemeinen Form der Religion, die den Einzelnen beherrscht, für diesen eine Entschuldigung vorhanden und sein Verhalten mehr eine passive als active Niederträchtigkeit. In der geoffenbarten Religion ist die Demuth ein wesentliches Gefühl. Wird es indeß rein negativ genommen, dieses sich Demüthigen vor Gott, als bloßes Gefühl der Abhängigkeit, das nicht zugleich das Bewußtseyn der Freiheit wäre durch Gott, so windet der Mensch

sich vor Gott im Staube und kriecht vor ihm, wie ein Wurm, in der Furcht und Angst nur vor seiner Macht und Strafgewalt. Die orientalische Religion, die jüdische, muhamedanische ist dieß Gefühl der Abhängigkeit, und da ist das Verhältniß des Menschen zu Gott das des Knechts zu seinem Herrn. Die christliche Religion hat durch den Sohn Gottes an Gott einen Vater; das christliche Verhältniß Gottes zu den Menschen ist das väterliche, das des Menschen zu Gott das kindliche. Die damit anerkannte, ja in die Welt gekommene Menschenwürde ist zugleich Bewußtseyn einer Freiheit, welche selbst durch alle Verhältnisse, in denen Subordination und Obedienz statt findet, hindurchgeht und in allen die Voraussetzung und Grundlage bleibt. Hat in ihm selbst der Mensch dieß Bewußtseyn seiner Würde und Persönlichkeit unterdrückt zu Zwecken des sinnlichen Lebens, des Bedürfnisses und Vortheils, so versteht er sich auch zur Schmeichelei, Kriecherei vor Andern und giebt sich ihnen ganz zum willenlosen Werkzeug hin. Es kann aber der Mensch, ohne sich selbst zu entwürdigen, das Recht, selbst zu denken und zu forschen, das Recht, selbst alle ihm auferlegte Pflichten als die wirklichen, seinigen und nothwendigen zu wissen, nicht aufgeben. Uebernimmt er hingegen den Gehorsam gegen ein in seiner Nothwendigkeit und Vernünftigkeit durchaus nicht erkennbares und auch von ihm nicht erkanntes Gebot, wie das des Mönchs gegen seine Obern, des Clerus gegen den Papst, so hat er nicht nur Andern eine selbst wider Gottes Gebot laufende Gewalt über sich eingeräumt, sondern auch für seine Person auf seine wesentlichen Menschenrechte Verzicht gethan. Bleibt endlich von der Persönlichkeit und deren Würde nichts übrig, als daß sie nur dieß unbedingte Mittel sey für Andere, so hat der Mensch sich an sie weggeworfen. Die Selbstentwürdigung als Niederträchtigkeit, Kriecherei vor Andern kann noch mit dem Suchen äußerer Ehren, Ordenszeichen u. s. w. bestehen und geht selbst oft nur auf diese aus. Auch wenn an das Bewußtseyn verletzter Pflicht sich

Schande knüpft und dieß Gefühl der Schande noch rege in dem Menschen ist, so hat er daran noch das Mittel, sich zu besinnen und zu bessern. Die Selbstverachtung, in dieser Weise entstanden, wird so der Weg der Rückkehr zur Selbstachtung. Empfindet hingegen der Mensch bei einer ehrlosen Handlung die damit verknüpfte Schande nicht mehr, so ist er der Schamlose, er ist über Ehre und Schande weg und sein Thun ist dieses sich selbst wegwerfen. Es ist ihm nun gleichgültig geworden, wie Andere über ihn urtheilen; er hat sein Recht, nicht als eine Sache behandelt zu werden, aufgegeben; er läßt sichs gefallen. Wenn einer zu wohlthätigen Zwecken von seinem Vermögen, oder zu allgemeinen Zwecken des Vaterlandes selbst sein Leben aufopfert, so giebt er frei sein Recht daran auf, und darin kann sich Großmuth und Edelmuth zeigen. Auf seine Menschenwürde hingegen, auf seine Persönlichkeit verzichtend, was nicht ohne Selbstentehrung geschehen kann, hat er sich weggeworfen. Er giebt sich selbst hiemit als ein Wesen, das keine Rechte mehr hat, gegen welches der Andere auch keine Pflichten mehr hat, womit er vielmehr machen kann, was er will. Der Sclav ist durch ein ungeheures Verhängniß in dieses Verhältniß gekommen; aber der freie Mensch, der sich selbst wegwirft, ist der servile. Solche Servilität kann seyn die Schmach, die sich der Einzelne angethan etwa als Höfling, oder auch die einer ganzen Kaste, wie bei den altindischen Völkern, oder auch eines ganzen Volks, wie der neuern Griechen in ihrem früheren Verhältniß zu den Türken. Aber die Menschheit, und wo sie erwacht in dem einzelnen Menschen, Stande oder Volk, läßt solche Schmach der Wegwerfung nicht an sich kommen; sie fühlen sich alle durch solche Schmach, die einer über sich kommen läßt, empört und beleidigt. Das einzelne Bewußtseyn kann sich so erniedrigen; das allgemeine, welches das öffentliche Gewissen ist, erträgt es nicht; vor diesem Tribunal ist, wer seinen Menschenrechten entsagen eben so sehr als wer Andere derselben berauben kann, der Verachtung preis-

gegeben. Und die Verachtung muß auch zur Selbstverachtung werden. Denn sich selbst achten kann so wenig der Herr, als der Sclav; aber die größere Schuld ist doch auf der Seite des erstern; er ist mit seinem Willen, der Sclav hingegen ohne seinen Willen in diesem unmenschlichen Verhältniß. Mehr oder weniger kommt Aehnliches selbst in der civilisirten Welt vor. Fürsten, die nach Launen und Einfällen regieren und sich von Leidenschaften beherrschen lassen, sind davon tyrannisch beherrscht und benehmen sich so auch gegen Andere.

> Denn nur ein edler Geist begreift, was stets gerecht;
> Und wer ein Knecht nur ist, macht Jedem sich zum Knecht.
>
> Holberg in Jeppe vom Berge.

C. Die Pflicht der Liebe. Mit dem Gedanken der Liebe befindet die christliche Sittenlehre sich auf einem Gebiet, welches von allem, was sonst als Liebe bezeichnet wird, qualitativ verschieden ist. Die Liebe zum Geld, zum Ruhm ist eher Begierde, als Liebe zu nennen; die Liebe zum Arbeiten, Spielen, Reisen ist nichts anderes als Neigung; der Ausgangspunct dieser Art von Liebe ist die Natur, der Trieb, die Sinnlichkeit. Vollends die Liebe zum Bösen ist nicht verschieden vom Hang, vom Gelüsten nach dem Verbotenen. Was aber der Apostel die Frucht des Geistes nennt, Gal. 5, 22., die Liebe, als die practische im Unterschied von der pathologischen, hat seinen Grund in Gott, welcher die Liebe selbst ist, so, daß sein Wesen von ihr nicht verschieden ist. 1 Joh. 4, 8. 1 Petri 3, 9. Mittelst des Glaubens wird diese Liebe in die menschlichen Herzen ausgegossen durch den Geist, Röm. 5, 5., und wird da zur Liebe Gottes, so daß Gott nur mit seiner Liebe geliebt wird; Gott lieben wir in Christo und den Brüdern. 1 Joh. 4, 9. 10. 21. Joh. 21, 15. Col. 3, 12. 1 Cor. 4, 12. Daß Gottesliebe und Menschenliebe im Christenthum so innig mit einander verknüpft sind, hat darin seinen Grund, daß von Christo, dem Sohn Gottes, das Erbe der Kindschaft Gottes sich überliefert auf die große Familie, in wel-

cher alle Menschen unter einander Brüder sind. Joh. 13, 3. Matth. 5, 43. Gal. 5, 14. Röm. 13, 8. Dennoch, obgleich die christlichen Lehren der Liebe alles Aehnliche übersteigen, so fehlen sie doch auch andern Religionen, selbst den heidnischen, nicht. Aber wesentlich unterscheidend ist, daß auf dem Grund derselben Christus auch eine Anstalt der Liebe, welches die Kirche ist, gegründet und hiedurch die Liebe eine Wirklichkeit und Wirksamkeit gewonnen hat, welche der ewig fortströmende Quell des Heils und Segens in der Welt ist.

Zum Zweck des Begriffs unterscheiden wir nun zunächst die allgemeine Menschenliebe; so ist sie die Liebe als Achtung; sodann die besondere Menschenliebe; so ist sie die Liebe als Hochachtung; endlich die Menschenliebe im Einzelnen; so ist sie die Liebe als Freundschaft, Feindesliebe u. s. f.

1) Die allgemeine Menschenliebe ist die Achtung gegen Jedermann, in der einzigen Bestimmung, daß er ein Mensch, hiedurch vom Thier wesentlich verschieden und in ihm die Möglichkeit alles Guten, und dieses die göttliche Bestimmung des Menschen ist. Die Achtung ist ein Gefühl, und dieses, wie jedes Gefühl, ein sinnliches; was aber dieß Gefühl zur Achtung macht, ist nicht das Fühlen, sondern das Denken, wie es Achten, Beachten ist und wie die Schrift das Acht haben gebraucht als ein nur nicht aus dem Gedanken kommen lassen. So ist sie als Gefühl nicht ein animalisches nur, sondern ein moralisches; sie enthält die Anerkenntniß der Persönlichkeit in allen Menschen, und nur das persönliche Wesen ist solcher Anerkenntniß fähig. Sie ist somit nicht ein Gefühl, welches lediglich aus dem Triebe oder Bedürfniß käme, sondern die Gesinnung des Wollenden und als solche ein Willensact, zu welchem es eben darum bei manchen Menschen gar nicht kommt, ob sie wohl sonst Gefühle anderer Art genug haben. Erst durch den Gedanken wird diese Liebe, welche die Achtung gegen alle Menschen ist, von aller Schwärmerei und Phantasterei gereinigt; die Seele dieser Liebe

ist nicht die Leidenschaft. Es ist das Denken, welches das Einzelne als Allgemeines setzen kann und das Ich als allgemeine Person bestimmt, worin alle identisch sind. Nur so kann es geschehen, daß der Mensch gilt, weil er Mensch ist, ob er ein Jude oder Christ, Protestant oder Katholik u. s. w. sey. In der Achtung nun, der es genug ist, daß einer ein Mensch ist, um ihn zu lieben, ist wesentlich enthalten das Zutrauen. Es ist das Geöffnet- und Offenseyn für das Gute und Edle in Andern. Dieses ist das, was der Mensch in seiner Allgemeinheit von Gott hat, das Göttliche; dieß anerkennend in der Menschheit traut Einer dem Andern alles Gute zu. Das Zutrauen ist noch nicht das Vertrauen; denn diesem steht gegenüber die Treue; das Zutrauen ist vielmehr seiner Natur nach einseitig und abstract, aber so das erste, nothwendige Moment der Liebe, welche die Achtung ist. Wer Andern nichts Gutes zutraut, wird es auch nimmer entdecken, wenn es auch noch so sehr vorhanden ist. Das Zutrauen ist die habituelle Gemüthsstimmung und constante Neigung, von Andern alles Gute zu erwarten, sie des Besten und Edelsten für fähig zu halten. Das kann nur, wer selber das Gute liebt und sich durch Mistrauen und mancherlei einseitige Welterfahrung noch nicht um seinen Glauben an die Menschheit gebracht und betrogen hat. Der Glaube an die Menschheit ist der Glaube an die Gottheit, Glaube an das, was durch Gott in allen Menschen angelegt ist. Kinder in ihrer Unschuld trauen einem Jeden, der sich ihnen naht, nur Gutes zu, und diese Unschuld der Kinder soll ein Jeder auch in seiner Verständigkeit nicht verlieren, sich durch herrschendes Mistrauen und schlechte Bücher, welche dasselbe einflößen, nicht anstecken und einnehmen lassen gegen die Menschheit. An solches Zutrauen knüpft sich dann weiter die Achtung als Wohlwollen an. Auch dieses ist allerdings noch abstract und einseitig, aber so gehört es wesentlich zur Menschenliebe als Achtung. Dies Wohlwollen ist die in der Achtung herrschende Neigung als Zuneigung, der

Wunsch, daß es allen Menschen wohl gehen möge und der Entschluß, dazu beizutragen auf alle Weise. Es ist zwar nur ein Wollen, ein Vorsatz und noch nicht ein Thun, aber als Wohlwollen die wesentliche Grundlage und die Seele der That. Es ist, wie das Zutrauen, zunächst nur Gesinnung, Stimmung des Gemüths, durch den Gedanken an die Bestimmung, Größe und Herrlichkeit der menschlichen Natur bewirkt, ohne die es aber zu keiner weiteren Entwickelung der Liebe kommen kann. Aus beiden endlich, dem Zutrauen und Wohlwollen, bildet sich in der Liebe, welche die Achtung ist, die Menschenfreundlichkeit. In ihr wird die Achtung concret, geht aus der Abstraction und Innerlichkeit in die Außenwelt und Wirklichkeit. Es zieht sich die Liebe aus ihrer Allgemeinheit auf das persönliche Wesen zusammen, auf den Menschen, wie er der wirklich Existirende und in seinen Erscheinungen von sich selbst verschieden ist. Da finden wir den Hohen und Geringen, den Armen und Reichen, den Mächtigen und Schwachen, die Ungleichheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, Berufs u. s. w. Die Menschenfreundlichkeit ist nun eben dieß, in allen diesen Ungleichheiten das Gleiche der einen und selbigen menschlichen Natur im Auge zu behalten. Es ist die Persönlichkeit, die an sich gleiche und unsichtbare, welche in diesen Ungleichheiten erscheint. An sich hat jeder Mensch gleichen Werth mit den andern; alle wirklich vorhandenen Unterschiede gehen die Persönlichkeit nichts an. Die Achtung, welche die Menschenfreundlichkeit ist, läßt in menschlicher Beziehung keinen Vorzug des Einen vor dem Andern gelten, wie sehr er auch auf die vorhandenen Unterschiede gegründet seyn mag. Sie vertheilt ihr Zutrauen und Wohlwollen in gleicher Weise an alle Menschen, aus dem einzigen Grunde, weil sie dieses sind. Die Menschenfreundlichkeit oder Humanität ist die stille, tiefe Ehrfurcht vor demjenigen, was an sich, d. i. durch göttliche Bestimmung in allen Menschen Geheimnißvolles und Heiliges ist. Sie hat erst durch Christum die höchste Sanction erhalten und durch

die Lehre, daß Gott alle Menschen von Ewigkeit her in Christo zur Seligkeit bestimmt habe, daß vor Gott unter ihnen kein Unterschied sey, vor ihm kein Ansehen der Person. In dieser Beziehung muß jeder Mensch dem Andern ein heiliger Gegenstand seyn. Die Menschenfreundlichkeit scheut daher jede unsanfte und unzarte Berührung dessen, was einem Jeden in dem Andern das Unergründete und Unergründliche ist; am meisten frei ist sie von dem Wahn, daß Alles in ihm in der Kenntniß von ihm aufgehe. Die Menschenfreundlichkeit hebt nicht nur die guten Handlungen Anderer hervor und freut sich derselben, sondern nimmt auch den Angefeindeten und Verläumdeten gern in Schutz. Vielfältig und arg wird gegen diese Pflicht gesündigt im gewöhnlichen Leben; die tägliche Conversation giebt Beispiele in Menge, wie Einer so leicht den Andern verurtheilt und sich damit begnügt, was er ihm ist, nicht aber was er an sich und wirklich ist, in Betracht zieht; das ist nicht menschenfreundlich, das ist lieblos. Fanatiker spielen häufig den Herzenskündiger; sie treiben das Richten und Verdammen nach einzelnen Aeußerungen und Handlungen ganz mechanisch mit der größesten Sicherheit und als eine so süße, als freche Gewohnheit; nur muß auch das Urtheil über diese, soll es ein menschenfreundliches seyn, sie nicht verdammen. Es ist allerdings der sittlichen Natur schlechterdings zuwider, unsittliche Handlungen zu loben, Verbrechen zu achten und das Laster zu lieben; aber es ist der Sittlichkeit nicht zuwider, den Sünder zu achten, den Verbrecher zu lieben. Auch bis dahin erstreckt sich die christliche Menschenfreundlichkeit; immer noch die Person von ihren Handlungen unterscheidend erkennt sie, daß, wie schwer jene durch diese sich versündigt und der Mensch an seiner Persönlichkeit selbst gefrevelt hat, er diese doch nicht verlieren, nicht aufhören kann, ein Mensch zu seyn. Es ist Keiner dem Andern gegenüber sündenfrei und tadellos; vor Gott sind wir alle Sünder und unsere besten Werke sind nur Werke des Sünders. Wie kann also Einer dem Andern,

selbst wenn dieser der Lasterhafte ist, alle Achtung entziehen? Du kannst das Laster, aber du darfst nicht den Lasterhaften hassen. So kann denn auch, ohne die Elemente der allgemeinen Menschenachtung und Menschenfreundlichkeit in sich zu haben, keine Staatsverwaltung und Gesetzgebung, besonders keine Criminaljustiz mit inhumanen und raffinirten Todesstrafen vor der Vernunft bestehen.

2) Die besondere Menschenliebe. Die allgemeine Menschenliebe bezieht sich auf alle Menschen, ob auch eine Wirkung von ihnen zu erfahren oder auf sie auszuüben nicht verstattet ist, auf den Wilden in Indien, auf den Neger am Senegal oder den Eskimo am Nordpol. Sie wird daher, in Gedanken allein sich haltend, leicht etwas Eingebildetes und Phantastisches. Dieser sentimentale Humanismus und Cosmopolitismus, der die ganze Welt zum Gegenstand seiner Achtung und Liebe macht, ist der unwahre, wenn er sich darauf beschränkt, verschwimmt in flacher und unlebendiger Allgemeinheit, und ist selber ein Unsittliches, wenn er darin eine Dispensation sucht von der Liebe in ihrer Bestimmtheit und Besonderheit. Das Christenthum verlangt vielmehr die Menschenliebe, welche die Nächstenliebe ist. Ein wahres und wirkliches Verhältniß eines Jeden zu dem Andern wird erst auf diesem Wege geknüpft, und es hat demnach die allgemeine Menschenliebe als Achtung gegen alle Menschen die Nothwendigkeit in sich, in die Bestimmtheit überzugehen, welche die Hochachtung ist. In ihr ist nicht nur die Liebe als Achtung gesetzt, sondern auch dieß, daß die, welche Gegenstände derselben sind, durch ihr Verhalten gezeigt haben, daß sie der Achtung werth sind. In der allgemeinen Menschenliebe ist noch von allen Unterschieden abstrahirt; sie sieht auf das Identische in allen; auf sie hat Jeder Anspruch, weil er ein Mensch ist, sey er reich oder arm, Jude oder Christ. Allein der Hochachtung muß sich ein Jeder selbst würdig machen, und sich dieselbe persönlich erwerben durch sein Streben und Verhalten.

Wegen dieser Verknüpfung des Hochachtenden mit dem Hochgeachteten, wegen dieser Negation aller Einseitigkeit ist die Hochachtung von der Achtung, obgleich diese in sie eingeht, qualitativ verschieden, was schon daraus erhellet, daß, ob zwar Jeder das Recht hat, Achtung, doch nicht auch das hat, Hochachtung zu fordern; er muß dieß der freien Beurtheilung und Entschließung Anderer anheimstellen, ob sie ihn für den Hochachtungswerthen anerkennen wollen, und er kann sie in dieser Anerkennung nicht beschränken, noch sie dazu zwingen. Die Achtung als Hochachtung ist ein durchaus Freies und nur so ein Sittliches; sie enthält in sich den bestimmten Maaßstab für die Abstufungen der menschlichen Würdigkeit und kann daher nur bei weiteren Fortschritten sittlicher Cultur sich zeigen. Denn dazu, daß es in dem Verhältniß des Einen zum Andern zur Hochachtung komme, ist nicht nur das Verdienst dieses Andern, sondern auch bei jenem ein nicht geringer Grad sittlicher Bildung und Achtungswürdigkeit zur Wahrnehmung und Anerkennung jener Verdienste erforderlich; der ganz noch brutale Mensch bringt es kaum zur Achtung, viel weniger zur Hochachtung Anderer; er hat kein Auge für das Gute und Edle in ihnen; er vermag es nicht zu fassen, noch zu würdigen. Der Hauptgesichtspunct aber ist, daß es die allgemeine Menschenachtung sey, welche zu dieser besondern, wie sie Hochachtung ist, sich zusammennimmt und keine die andere ausschließe. In Lessings Nathan z. B. ist auf den Menschen, als solchen, aller Werth gelegt, und die Absicht ist, zu zeigen, daß der Mensch in jedem Stande, in jeder Religion unsere Achtung verdiene. Dieß ist an sich ganz richtig. Die verschiedenen Religionen und Bekenntnisse erschweren oder erleichtern allerdings mehr oder weniger die Sittlichkeit; aber es kann der Einzelne in seiner Freiheit auch besser oder schlechter seyn, als die Religion, zu der er sich bekennt. Indem nun die besonderen Tugenden, welche Hochachtung verdienen, auf die Seite des Nichtchristen, des Juden und Türken gestellt, der Kreuzritter hingegen und der Patriarch als menschen=

feindlich geschildert werden, so zeigt sich darin die ziemlich boshafte Intention des Dichters, der hiedurch zu verstehen giebt, dieß sey die Folge ihrer besondern Religion, oder auch, diese sey gleichgültig für die menschliche Sittlichkeit, und die wahre Religion sey noch nicht gefunden (Erzählung von den drei Ringen). Dieß ist das mit Recht Empörende des Drama, nur durch große künstlerische Gestaltung gemildert. Das Interesse der Handlung fiele aber ganz weg, wenn der Christ wirklich im Geiste seiner Religion handelte, und der Jude und Türke im Geiste der seinigen. So tauschen sie aber nur ihre Rollen; der Jude und Türke zeigen sich christlich gesinnt, der Kreuzritter und Patriarch jüdisch und türkisch. Das Ganze ist angelegt, freimaurerisch den Menschen höher zu stellen, als den Christen, indem ein Ausschließen und gleichsam Neutralisiren zwischen beiden aufgestellt wird. Es ist vielmehr der Christ, der in der Nachfolge Christi zur Achtung, die er schon als Mensch verdient, sich auch Hochachtung durch seine Handlungen erwirbt und ebenso beide auch Andern erweiset; keine schließt die andere aus; es ist vielmehr die allgemeine Liebe, welche sich in der Achtung substanziirt und in der Hochachtung hypostasirt; hiemit geht das Allgemeine in das Persönliche ein und ist da ein Besonderes und Bestimmtes.

3) Die Menschenliebe im Einzelnen. Als einzeln ist hier nicht allein das Object der Thätigkeit, sondern auch das Subject als thätiges bestimmt. So ist die christliche Bruderliebe hier die concrete, welche sich als solche bethätigt und verwirklicht. In der Achtung und Hochachtung, obgleich in der letzteren sich schon auf bestimmte Personen beziehend, geht die Liebe doch noch in die Weite und Breite; sie zieht sich endlich auch ganz in das persönliche Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen zusammen, und da ist der Wirkungskreis, worin sie sich bethätigen kann, der relativ sehr bestimmte und beschränkte. So als die werkthätige sich erweisend ist sie die Freundschaft, die Wohlthätigkeit und Dankbarkeit, endlich die Feindesliebe.

a) Die Freundschaft. Zu ihrem Begriff führt die Be-

trachtung ihrer Entstehung und Erscheinung in den verschiedenen Gestalten. Veranlassung zu ihr ist zunächst die Natur und das natürliche Verhältniß Zweier oder Mehrerer zu einander. Dieses Ursprungs ist die Freundschaft in der Kindheit und dem Jünglingsalter; Jünglinge, durch gleiches Lebensalter, gleichidealische Neigung und Denkart zu einander hingezogen, gehen den Bund ewiger Freundschaft ein, der dann aber sehr bald der veränderten Sinnesart in den nächsten Jahren weicht und sich daran auflöset. Noch inniger wächst die Liebe zur Freundschaft heran zwischen Personen verschiedenen Geschlechts in der Jugend. Sofern diese Liebe in ihrer ersten Zartheit meist sprachlos bleibt und sich nicht zu erklären wagt, in jugendlicher Unbefangenheit aus dem gemeinschaftlichen Spiel und gegenseitiger kindlicher Zuneigung hervorgegangen, so ist sie meist auch nicht von sehr langer Dauer; an den Fortschritten der Lebensjahre verfliegt dieser Enthusiasmus. Auf dem Grunde des Geschlechtsverhältnisses als Liebe sich entwickelnd, hat die Freundschaft die Natur zu ihrer Bedingung, und lange Jahre vorhaltend in dieser Weise setzt die Liebe, wenn das Natürliche zurücktritt, sich zur innigsten Freundschaft um. Diese zärtliche Freundschaft, diese innige Gemeinschaft des Herzens und Lebens ist die spätere Gestalt jeder wahrhaft christlichen Ehe. Eben so oft jedoch nimmt die Freundschaft ihren Anfang in der gegenseitigen Beobachtung und ruhigen verständigen Prüfung; mittelst derselben hat man sich gegenseitig überzeugt, daß man zu einander passe. Viele Freundschaften entstehen so auf dem Wege der gemeinsamen Erfahrung im nähern Umgang mit einander. Von der Klugheitsmoral wird nicht selten der gute Rath gegeben, sich im Knüpfen des Freundschaftsbandes vorzusehen, auch sich stets so zu einander zu verhalten, daß man nie vergesse, es könne doch leicht einmal aus dem Freund ein Feind werden. Das ist dann eine ganz schaale, miserable Freundschaft, in der man von beiden Seiten zurückhaltend gegen einander ist und die den edlen Namen der

Freundschaft kaum verdient. Solches kritische Verhalten zu einander hat zu seiner Voraussetzung und Quelle das gegenseitige Mistrauen, und dieses kann nimmermehr Princip und Seele der Freundschaft seyn. Es ist ein Zeichen von wenigstens noch eben so feindlicher als freundlicher Denkart. Was man freilich in der Welt oft Freundschaft nennt, ist eben dieses in der Reflexion auf das gegenseitige Bedürfniß entstandene Verhältniß Einzelner zu einander. Es entdeckt der Eine in dem Andern, was ihm mangelt, und durch die gegenseitige Ergänzung des eigenen Mangels wird der Grund zur Freundschaft gelegt. Auch führt die Aehnlichkeit der Neigungen, des nämlichen Geschäfts und Handwerks, das Betreiben derselbigen Kunst und Wissenschaft oft diese Bekanntschaft herbei, aus welcher sich Freundschaft entwickelt. So gehen Studirende leicht solche freundschaftliche Verbindungen ein auf die Zeit ihres Zusammenseyns. Gute Freunde, Nachbaren und desgleichen hat ein Jeder; gelehrte gute Freunde besonders giebt es in Menge; das Verhältniß aber, wie es ein zufälliges ist, so hebt es sich auch an bloßen Zufälligkeiten, z. B. der Entfernung und Abwesenheit, eben so leicht wieder auf, als es angeknüpft worden. Die Freundschaft endlich in ihrer Wahrheit und Vollendung hat zu ihrer Grundlage weder die Natur, noch die Reflexion, sondern ein sittliches Bedürfniß, wie es z. B. sich selbst in der wahren Ehe zeigt, wie in ihr das Natürliche dem Sittlichen untergeordnet ist. Gleich ihr kann wahre Freundschaft sich nicht wohl auf Mehrere vertheilen; die Vielheit guter Freunde gehört der Stufe der Reflexion an. Die wahre Freundschaft ist die von der allgemeinen Bruderliebe als Achtung ausgehende, durch die Hochachtung hindurchgehende und sich auf das gegenseitige Verhältniß der Liebe zwischen Zweien oder Wenigen selbst beschränkende. Alle die genannten Momente enthält die Freundschaft in sich, und das hat gemacht, daß man sie oft auch als etwas für sich davon gar nicht unterschieden hat. Was in der Freundschaft das

Bedürfniß ist, ist ein sittliches Gut, nicht Geld und Geldeswerth, nicht Kunst und Wissenschaft; dieß alles ist bei der wahren Freundschaft nur Aeußerlichkeit und Zufälligkeit. Der Begriff der Freundschaft ist auch der der Pflicht derselben. Darin ist denn zunächst enthalten der unbedingte Glaube an einander von beiden Seiten. Er ist wohl der Glaube an das Göttliche, Heilige im Menschen, aber als dieser moralische Glaube das Vertrauen, welchem als dem gegenseitigen auch die Treue auf beiden Seiten gegenübersteht. Es ist Einer dem Andern vom Grunde der Seele getreu und zugethan, so daß der Freund vom Freunde als sein anderes Ich betrachtet ist, von welchem er sich daher nicht trennen oder losmachen kann. Die beiden Freunde sind Ein Herz und Eine Seele, und was den einen bewegt, empfindet der andere mit. Ein Zweifel an der Treue des Einen oder Andern ist durch das unbedingte Vertrauen vollkommen ausgeschlossen. Die Einheit beider Freunde ist jedoch nur als Gleichheit zu verstehen, welche die Differenz enthält, wie sie durch die Personalität in der Individualität vermittelt ist. Die Freundschaft kann bei der größesten Ungleichheit der Gemüthsart, des Temperaments bestehen und setzt diese Unterschiede selbst als ihr wesentlich voraus. Die gegenseitige Anziehungskraft beruht auf Wahlverwandtschaft. Auch die äußerlichen Unterschiede heben sich in der Gleichheit der sittlichen Gesinnung auf; so der Unterschied des Herrn und Sclaven im Alterthum, des Herrn und Dieners im Christenthum. Nur wo die Ungleichheit selbst als innere und moralische so weit geht, daß auf der einen Seite die unendliche Erhabenheit und Ueberlegenheit, auf der andern nur Demuth und Verehrung ist, kann keine Freundschaft stattfinden, daher mit Unrecht von Freundschaft zwischen Christo und seinen Jüngern oder dem Johannes die Rede ist, welches vielmehr nur das Verhältniß von Meister und Schüler war; er hatte diesen Jünger lieb, theils nur wie alle andern und alle Menschen, theils war seine Liebe eine andere durch die

allein mögliche Gegenliebe, welche vielmehr Gehorsam und Verehrung war. Joh. 15, 14.; vergl. Joh. 13, 23. 21, 20. Was endlich noch der Begriff des wahren Freundes mit sich bringt, ist die vollkommene Hingebung des Einen an den Andern und für den Andern. Die Freundschaft schließt nothwendig dieses aus, vor dem Andern ein Geheimniß zu haben; sie ist die innigste und unbegrenzteste Vertraulichkeit, wie in der Ehe. Christus konnte seinen Jüngern noch nicht Alles sagen. Zwischen Freunden ist Alles gemeinschaftlich (Amicorum omnia communia). Sie haben nichts mehr für sich, wenn es gefordert wird. Die Gütergemeinschaft der ersten Christen ist erst in der Freundschaft vollkommen realisirt. Auch sein Leben opfert der Freund dem Freunde auf, wenn es seyn muß, wie Orest und Pylades. Hieher gehört auch die Lehre Christi: niemand hat größere Liebe, als wer sein Leben lässet für seine Freunde. Joh. 15, 13. — Es ist oft gefragt worden, warum das Christenthum im Neuen Testament keine bestimmte Lehre von der Freundschaft enthalte, keine Vorschriften gebe, wie Freunde sich gegen einander zu benehmen haben, selbst eine Pflicht, in das Freundschaftsverhältniß zu treten, nicht lehre. Was das Wesen der Freundschaft ist, die allgemeine und besondere Bruderliebe als Achtung und Hochachtung, ist im Christenthum aufs reichste und bestimmteste ausgesprochen. Wer dieser Pflicht genügt, ist in der sittlichen Disposition, in das Freundschaftsverhältniß zu kommen, und hat die Bedingungen dazu erfüllt. In dasselbe selbst wirklich einzutreten, liegt über der Macht des Einzelnen hinaus; in dieser liegt nur die Pflicht, es an demjenigen nicht fehlen zu lassen, ohne welches keine Freundschaft möglich ist. Es kann keine unbedingte Pflicht geben, ehelich zu werden, so auch nicht, in jene innige Vertraulichkeit zu gelangen, welche die Freundschaft ist. Es kann keine Pflicht der Freundschaft geben, sondern nur in ihr, aber auch da nicht, sofern da das Sollen zum Wollen geworden. Es hat daher das Christenthum mit Recht und weiser Vorsicht es un=

terlassen, diese bestimmte ethische Lebensform zu verlangen, zu welcher zu gelangen man nicht immer durch die verschiedenen Lebenssituationen begünstigt ist. Es eignet dagegen mit Recht sich Alles an, was im Alten Bunde schon über das Freundschaftsverhältniß vorkommt, z. B. Spr. Sal. 17, 17. 18, 24. Jes. Sir. Cap. 25, 24. 6, 5 — 17. Umgekehrt aber schließt die Pflicht in der Freundschaft das Allgemeine und Besondere der Liebe wesentlich in sich, und es ist nicht zulässig oder nur möglich, daß mit der Freundschaft Menschenhaß und Verachtung bestehe. Wem es daher nicht gelungen, eines Freundes Freund zu seyn, wie der Dichter sagt, und zu dieser Intensivität und Intimität der Bruderliebe zu gelangen, welche die Freundschaft ist, dem bleibt noch immer ein großes und ausgebreitetes Feld für seine sittliche Thätigkeit, insonderheit aber der Glaube an die Möglichkeit einer wahrhaftigen, uneigennützigen Freundschaft, welcher Glaube das Gegentheil der Aristotelischen Skepsis ist (*ὦ φίλοι, οὐδεὶς φίλος*), welche Kant wiedergiebt in den Worten: meine Freunde, es giebt keinen Freund. Wenn übrigens Reinhard sagt: Freunde im höchsten Sinne des Worts giebt es nicht und **kann** es nicht geben — so läßt sich das nämliche von allen vollkommenen sittlichen Erscheinungen sagen. (III. S. 472.)

b) **Die Wohlthätigkeit und Dankbarkeit.** Die eine ist durch die andere gesetzt, nicht, als ob die Wohlthätigkeit auf Dankbarkeit rechnen oder darauf abzwecken müßte, sondern sofern die Dankbarkeit nicht seyn kann ohne die Wohlthätigkeit. Die letztere hebt an zunächst im **Mitgefühl**, als durch welches das äußerliche Verhältniß des Wohlthäters zu dem Hülfsbedürftigen überhaupt erst ein inneres und die Entfernung des Ich vom Du, als welches auch ein Ich, aufgehoben und zur concreten Identität erhoben wird. Das Gefühl hat hier die große Bedeutung, daß der Mangel, der als gefühlter das Bedürfniß ist, in das Subject des Wohlthäters hineinversetzt und mit demselben zusammengeschlossen ist. Der Mangel ist ein Leiden, und

wie dieses der Andere zu dem seinigen macht, so ist es Mitleiden. Die Form des Gefühls macht allerdings dasselbe zu einem blos Natürlichen; aber das sittliche Verhältniß und die Pflicht des Einen gegen den Andern kann wohl die Form und Erscheinung des Natürlichen, ohne daran auch ihr Princip und ihre Wahrheit zu haben. Nicht aus Gefühl, wie wenn die Pflicht daran ihren Ausgangspunct hätte, sagt Kant, sondern aus freiem Entschluß und der Ueberzeugung, daß es Pflicht sey, zu helfen, wo man kann, geht die Pflicht selbst in ihrer Wahrheit und Reinheit hervor. Aber was Kant die Reinheit der Pflicht nennt, ist die Unterdrückung alles sinnlichen Interesses und Motivs, wie wenn das Mitgefühl und Mitleid, als begleitend die Pflicht der Wohlthätigkeit nichts als Trübung und Verunreinigung derselben wäre; vielmehr ist jenes ein nothwendiges, weil natürliches Moment derselben und die Kantische Lehre dagegen nur eine Abstraction. Das Wohlthuende in der Wohlthat selbst ist für den Empfangenden eben dieß, daß er den Wohlthäter mitleidig und mit ihm leidend weiß; dieß nicht, weil es süß wäre, einen Unglücksgefährten zu haben, sondern weil es die Gewißheit giebt, daß der Wohlthäter das vorhandene Bedürfniß ganz durchschaut und die Größe desselben ermessen hat. Eben dadurch, daß der Wohlthäter seine Seele in die Handlung legt, tritt das Homogene zwischen ihm und dem Bedürftigen hervor, ohne welchen Antheil des Gemüths an der Handlung die letztere eher beschämend und niederdrückend, als hülfreich wirken müßte. Daß der Sinn für das Mitleiden abgestumpft sey, ist in keiner Beziehung, selbst nicht durch den reinen Gedanken der Pflicht, verlangt. Je näher daher der Mensch noch der Natur steht und entfernt von aller Verbildung und Abstraction, wie Kinder und Frauen, um so mehr geben sie sich dem natürlichen Mitleid hin; in dem Natürlichen ist da nicht das Thierische, sondern das Vernünftige indicirt; das Gefühl läßt die Identität des Ich erscheinen und den Gedanken, daß es menschlich sey, so zu leiden und zu ent-

behren, wie mitzuleiden und zu helfen. Es knüpft sich so an das Mitleiden das Wohlwollen an, als das andere Moment der Wohlthätigkeit; hiemit erst steht sie in der Sphäre der Freiheit und des Willens und wird dadurch erst ein wahrhaft Sittliches. Was im Mitleiden das Gemüth war, ist im Wohlwollen die Gesinnung, das Unschätzbare der Wohlthätigkeit. Auf der Seite des Bedürftigen war die Noth; indem Einer statt der Noth das Wohl des Andern will, ist er der Wohlwollende. Nichts ist für den Nothleidenden empörender und demüthigender, als wenn er in dem, der ihm wirklich wohlthut, den Mangel an guten Willen, etwa nur den Zweck, den Bettler los zu werden, bemerkt. Der gute Wille wählt auch für seine Wohlthaten eine zarte Form und legt insonderheit keinen Ausdruck des Werths darein. Die Pflicht ist verunstaltet und gemisbraucht, wenn die Wohlthätigkeit zum Mechanismus und zu einem der guten Werke herabgesetzt ist, in denen die Werkheiligkeit sich begründet, wie im Papstthum geschieht; da ist ihr Motiv nur der Gehorsam gegen die kirchliche Vorschrift und der eigentliche Wohlthäter ist da gleichsam ein anderer, als der Thäter selbst. Aber andererseits, was wäre dieser gute Wille, dieß Wohlwollen, wenn es nicht auch zum Wohlthun selber käme? Es wäre ohne dieses ein rein abstractes, unwirkliches, nichtiges. Die Wohlthätigkeit ist stets bereit und willig, fertig zum Dienst; so heißt sie auch die Dienstfertigkeit. Es giebt solche theoretische Seelen, welche sich ergehen und sich selbst genießen und wohlthun in allerlei Gefühl und Wohlwollen, welche kosmopolitisch die ganze Welt umarmen und küssen, aber es in ihrem nächsten Wirkungskreise an der That und lebendigen Einwirkung fehlen lassen, welche denken, es werde doch auch ohne sie nicht fehlen an Andern, welche Hand ans Werk legen. Diese Selbstbelügung, welche sich Freiheit bewahren will, aber sie zur Willkühr herabsetzt, ist häufig jetzt, wo wegen wachsenden Elends, zumal in großen Städten, von der andern Seite der Andrang und Zwang zur

Wohlthätigkeit sich häuft, welcher der Freiheit keinen Raum läßt. Die verschiedenen, an sich sehr ehrenwerthen Vereine zum Wohlthun sind leider nicht immer discret genug in der Wahl ihrer Mittel zum Zweck. Andere treiben das Geschäft nicht ohne Heuchelei, indem sie nur durch barmherzige Schwestern, Diakonissen die nöthige Frömmigkeit in die Wohlthätigkeit hineinzubringen hoffen. Andere treiben das Geschäft ganz mechanisch und büreaumäßig. Die Wohlthätigkeit ist nicht blos Pflicht des Einzelnen, sie ist zugleich Sache der Gemeinde, welche von Anbeginn ihre Almosenpfleger hatte; sie ist auch außerdem noch Pflicht der bürgerlichen, städtischen Verwaltungen und des Staats, der ohne Eitelkeit, ohne einen Orden daraus zu machen, in den nöthigen milden Anstalten auch Veranlassungen zum Wohlthun darbietet. In der römischen Kirche ist die Wohlthätigkeit häufig gemisbraucht zur Werkheiligkeit. Wie auf Seiten des Armen und Nothleidenden das Recht ist, unterstützt zu werden, so ist auf der andern Seite die Pflicht, zu helfen, und beides ist die göttliche Institution. 5 Mose 15, 4. Matth. 6, 3. 5, 44. Luc. 10, 30 ff. 2 Cor. 8, 13. 15. Apostelgesch. 20, 35. 11, 34. Röm. 12, 15. Gal. 6, 8. Hebr. 13, 16. — Andererseits, die Dankbarkeit setzt voraus die Wohlthätigkeit. Der Dankbare hat die Ueberzeugung, daß die ihm wiederfahrene Hülfe und Wohlthat ihm nicht nur nützlich und ersprießlich, sondern auch in dem Wohlthäter aus dem reinen Grunde wahren Mitleids und Wohlwollens hervorgegangen sey. Ist sie das, so entwickelt sich Verbindlichkeit und Anhänglichkeit in der Dankbarkeit als erstes Moment derselben. Der materielle Inhalt der Wohlthätigkeit wird durch Dankbarkeit in geistiger Weise erwiedert. Es knüpft sich durch erwiesene Wohlthaten ein Verhältniß des Einen, als des Wohlthäters, zu dem Andern, der die Wohlthat empfangen hat, eine Gemeinschaft zwischen beiden, welche mittelst der Erinnerung für immer diesen an jenen fesselt. So nur kommt es ferner zur Erkenntlichkeit in der Dankbarkeit. Danken kommt

her von Denken. Die Erkenntlichkeit ist Erkennen. Der Dankbare kann es nicht vergessen, was ihm Gutes erwiesen worden. Das Vergessen würde zugleich der Untergang der Dankbarkeit seyn; die Erinnerung, die sich an das Einzelne knüpft, ist auch das Gedächtniß, welches treu die Erinnerung an die Wohlthat in sich aufbewahrt. Man kann dem Wohlthäter Dank nur wissen, wenn man die Wohlthat selbst nicht vergessen hat. Dieß Dankwissen ist aber nicht nur freies Erneuern derselben im Andenken daran, sondern auch ein öffentliches Reden und Rühmen davon vor Andern, wodurch man zeigt, daß man sich der empfangenen Wohlthat nicht schämt, sondern sie auch ganz nach Verdienst zu schätzen und zu würdigen weiß. Es kommt endlich in der Dankbarkeit auch zur Wiedervergeltung, wo die Gelegenheit dazu gegeben ist, und eben damit zur That, zur thätlichen Erweisung dankbarer Gesinnung. Solche That und die Gelegenheit dazu ist dem dankbaren Herzen stets ein wahres Bedürfniß. — Die Undankbarkeit ist nach jedem sittlichen Gefühl und Urtheil eins der ärgsten Laster, ein teuflisches, wie der biblischen Ueberlieferung zufolge der Teufel im Haß gegen seinen Schöpfer aus einem Engel zum Satan geworden; so ist auch unter Menschen die Erwiederung empfangener Wohlthaten durch Haß und Feindseligkeit empörend und schändlich. Das Gefühl der Verbindlichkeit, mit dem Empfang von Wohlthaten verknüpft, ist dem selbstsüchtigen Gemüth lästig und unangenehm. Merkt es vollends, daß Dank von ihm erwartet wird, so giebt das selber schon ein halbes Recht zur Undankbarkeit. Denn allerdings frei will auch diese Pflicht geübt seyn, so sehr, daß sie gefordert und erzwungen aufhört, Dankbarkeit zu seyn, wie so sich erweisend auch die Wohlthätigkeit aufhört, wahre Wohlthätigkeit zu seyn. So wird die Schuld des Undanks nicht immer nur die einseitige, sondern gemeinsame. Der wahre Wohlthäter ist der, welcher nicht erwartet, daß ihm in positiver Weise gedankt werde, sondern sich mit dem Mangel der Undankbarkeit begnügt. Dem gewöhnlichen

Weltlauf zufolge ist die Klage über herrschende Undankbarkeit nur die Folge verkehrter, selbstsüchtiger Wohlthätigkeit. Oft freilich ist die Voraussetzung, der Andere habe keine reine Absichten bei seinen Wohlthaten gehabt, nur eine Ausflucht und Beschönigung der Undankbarkeit. Der Mangel ächter christlicher Gesinnung und Uneigennützigkeit zieht den Mangel der Dankbarkeit nach sich. So ist die Schuld und Vernachlässigung der Pflicht gleich groß auf beiden Seiten. Luc. 6, 33. Röm. 16, 1 ff. Phil. 2, 29. 2 Tim. 3, 2. 1 Theß. 5, 18. Apostelgesch. 24, 3. Sir. 12, 13. 20, 17.

c. Die Feindesliebe. Sie setzet die Feindschaft und Feindseligkeit voraus, jene noch als das Werk der Natur, diese als das des Willens. Von der Natur aus, wie sie die seinige und er ihr überlassen ist, kommt der Mensch nicht einmal auf den Gedanken, viel weniger zu irgend einer That der Liebe gegen den Nächsten. Mit welchem Recht dieß jedoch von der Natur, wie sie die menschliche ist, gesagt werden kann, zeigt dieß, daß hinzuzusetzen ist, es sey doch diese Zuständlichkeit der Natur ursprünglich durch einen Willen gegründet und dessen Fall in die Sünde. In dem Menschen also ist diese Beschaffenheit der Natur als Hang zum Menschenhaß, also nur so, daß die Natürlichkeit den Willen ganz in ihrer Gewalt hat und der Mensch darin nur den Willen des Fleisches thut. Diesem Fleischeswillen zu Gefallen liebt er nicht Gott, nicht seinen Nächsten, in Wahrheit auch nicht sich selbst; denn auch die natürliche Selbstliebe ist als Selbstsucht die unwahre. Sich Gott und seinem Nächsten entgegensetzend, macht er sich zum alleinigen Mittelpunct des Universums, geräth aber ebendadurch in den Widerspruch mit Gott und der Welt. In der Gemeinschaft mit Andern ist der Krieg Aller gegen Alle herrschend, die Gewalt allein gilt; das Recht des Stärkeren, des physisch Starken, ist das Entscheidende. Mittelst des Verstandes und Willens, der Klugheit und Gewandtheit geht so die natürliche Feindschaft in

die Feindseligkeit über, welche dieß ist, daß der Mensch in der Feindschaft, in allen bösen Tücken und schlechten Streichen seine Lust und Seligkeit findet. Für seinen Zweck, Alle in seiner Gewalt zu haben und sie sich zu unterwerfen, sind Alle, indem sie ihm Widerstand leisten, ein Widerwärtiges, ein Gegenstand seines Hasses. Die nächste Beruhigung dieser wilden und rohen Gemüthsbewegungen ist das Hervorkommen der Herrschaft und Knechtschaft. Dieß Verhältniß ist zwischen beiden Geschlechtern durch die Natur entschieden; das weibliche ist das schwächere; es scheint zum Dienen geboren. In diesem Zustande sind auch die Kinder die Sclaven des Vaters, wie bei den Erzvätern die Söhne Knechte sind. Allein dieß Verhältniß ist schon kein blos natürliches mehr, sondern ein sittliches. Es kann darin gegenseitige Liebe, Treue und Vertraulichkeit, Freundschaft selbst aufkommen, vermittelt durch Wohlthätigkeit und Dankbarkeit. — Der Feind nun, wie er der Gegenstand der Liebe wird, ist der Feind nicht als der natürliche mehr oder willenlose, wie es Kinder z. B. sind in ihren kleinen Kriegen und Streitigkeiten besonders um Mein und Dein, sondern als der bestimmte Feind, der durch persönliche Handlungen des Hasses und der Feindseligkeit die friedfertige Gemeinschaft unterbrochen und Zwiespalt und Abwendung der Gemüther von einander gestiftet hat. Denn ob zwar die Feindesliebe sich auch auf das Verhältniß der Völker bezieht und den Völkerhaß aufhebt und beseitigt, so ist doch in dem Gebiet oft auch noch Krieg unvermeidlich. In der persönlichen Feindesliebe hingegen ist aller Krieg und Unfrieden verbannt und das Gegentheil davon, die Menschenliebe, statt des Menschenhasses herrschend. Wie das nun möglich sey oder zugehe, ist die Frage. Daß die Feindesliebe in dem Menschen, wie er nur noch der natürliche Mensch ist, nicht aufkommen könne, sondern nur das Gegentheil davon, ist schon gesagt. Dieß hat den Grund seiner Nothwendigkeit darin, daß Menschenliebe überhaupt nicht ein Natürliches, sondern Sittliches, nicht ein

Werk der Natur, sondern des Geistes ist. In der Liebe, wie sie die menschlich-natürliche ist, ist allerdings die geistige verborgen und der Möglichkeit nach enthalten; der natürlichen Liebe, wie sie z. B. die Mutter hat gegen ihr Kind, ist das Thier nicht fähig. Doch als die nur natürliche ist die Liebe selbst in dem Menschen nur Selbstliebe. In ihren Kindern lieben Eltern nur sich, ihr Fleisch und Blut, und dieß wird oft selbst von Geistlichen (bei Haustaufen) für etwas Großes ausgegeben und als Motiv der Liebe. Wollten sie ihre Kinder hassen, so wäre das schon unnatürlich; sie lieben sie eigentlich auch nicht, sondern nur die Natur thut es (blind) durch sie; so wenig Verdienst ist also in dieser Liebe. So wäre es nun auch unnatürlich, wenn der Mensch, als natürlicher Feind des Menschen, diesen lieben wollte; er kann es nicht; darum thut er es auch nicht. Die Feindesliebe geht so stark gegen die natürliche Neigung an, daß ihre Forderung sogar das Unmögliche zu verlangen scheint. Für menschenfeindliche Gesinnungen liegt eben auch in der Berufung darauf die stärkste Entschuldigung und Rechtfertigung. Geht aber allerdings die Feindesliebe über die natürliche Empfindung des Menschen, wie sie das Niedere ist gegen die Vernunft und dieser untergeordnet, ist die Feindesliebe also allerdings ein Uebernatürliches, so kann man doch nicht mit Schelling (in seiner neuen Philosophie) behaupten, daß sie ein Uebervernünftiges wäre, und die Vernunft uns nicht lehre, den Feind zu lieben. So müßte sie wohl auch ein Uebersittliches seyn. Nur vielmehr, wenn der Mensch anfängt, seinen Feind zu lieben (und er kann das practisch nicht, ohne sich theoretisch von der Nothwendigkeit überzeugt zu haben), gelangt er erst recht zur Vernunft und Wahrheit der menschlichen Natur; diese Wahrheit der Natur ist die zweite Natur gegen die erste, die wahre gegen die unwahre; diese zweite Natur ist der Geist, und das Bewußtseyn desselben in seiner Unendlichkeit ist die Religion; sie fordert ausdrücklich die Wiedergeburt durch den Geist, und aus ihr geht

die Pflicht des Menschen hervor, auch seinen Feind zu lieben. Was sie dazu erfordert, ist zunächst Charakterstärke und eine sittliche Freiheit und Festigkeit, wie sie nur durch Selbsterkenntniß und Lebensübung zu erwerben steht, eine Besonnenheit, welche, ob die fremde Beleidigung sie einen Augenblick wohl zu trüben vermag, sich doch daran nicht verliert und es nicht zum Ausbruch des Zorns, nicht zur Rache kommen läßt. Es muß also der Beleidigte sich selbst vor Allem zu beherrschen lernen, sich gegen sich selbst, d. i. gegen den Sturm der Leidenschaft, verwahren. Der Gedanke, daß aus dem Feind doch wieder ein Freund werden könne, ist die sittliche Maxime gegen die obige umgekehrte und unsittliche in der Freundschaft, daß aus dem Freund doch leicht ein Feind werden könne, und enthält in sich die Möglichkeit solcher Selbstüberwindung. In Bezug auf die Feindesliebe ist dieser erste Schritt allerdings noch der entfernte und negative, aber doch die Bedingung, ohne die es zu nichts Weiterem kommen kann. Er ist zunächst nur die Unterlassung der That und jeder Art feindseliger Erwiederung; aber es kann der Gekränkte doch noch den Beleidiger als Gegenstand des Hasses in seinem Innern behalten wollen, und das ist unvereinbar mit christlicher Feindesliebe. Es muß daher nothwendig in ihm auch zur Versöhnlichkeit kommen, welche die Geneigtheit ist, auch das schwerste und stärkste Unrecht, welches geschehen, nicht nur zu vergeben, sondern auch zu vergessen. Das Vergessen, sonst und an sich eine Unvollkommenheit, ist hier eine Vollkommenheit und kommt aus der Macht des Willens über den Verstand und das Gedächtniß und aus dem Bewußtseyn der unendlichen Herrlichkeit der Liebe, die auch in dem Feinde das Substanzielle und ursprünglich Gleiche und Menschliche nicht verkennt. Für die Feinde, welche Gegner unserer theologischen Ueberzeugung sind, als Ungläubige und Unchristliche zu beten, ist nur jenes gleißnerische Verfahren derer, welche listig und verschmitzt ihren Menschenhaß hinter das Gebet verstecken auf alt-

testamentarische Weise. Die Versöhnlichkeit ist aber nicht nur diese subjective Disposition, von allen geschehenen Kränkungen zu abstrahiren, aber dabei doch zu warten, bis der Feind selbst sich uns wieder nähert, und nur nicht in dieser Annäherung der erste zu seyn. Ist die Versöhnlichkeit als Gesinnung vorhanden, so muß sie sich auch in der That erweisen und die wirkliche Darreichung der Hand zum Frieden seyn. So sich bethätigend durch Willfährigkeit und Dienstfertigkeit, bewährt und vollendet sich die Feindesliebe am sichersten dann, wenn sie ihre thätigen Erweisungen mit dem Schleier der Anonymität verhüllt und so dem vormaligen Feinde auch das Gefühl der Beschämung erspart. — Es ist nicht gegründet, daß die Lehre von der Pflicht der Feindesliebe zuerst vom Christenthum ausgegangen und ein demselben eigenthümlicher Vorzug sey. Im Alten Bunde, wie schon bei Socrates und den Stoikern, kommt diese Lehre vor. Die Feindesliebe war im Heidenthum als etwas Großes und Erhabenes anerkannt. Nicht so im Christenthum, dessen unterscheidender Character vielmehr in dieser Beziehung ist, die Feindesliebe als Pflicht für Jedermann gefordert zu haben, und in solcher Allgemeinheit, daß ohne sie Niemand auf den Namen eines Christen Anspruch machen kann. Als Pflicht steht sie da im innigsten Zusammenhang mit der Religion. Erst als der durch den göttlichen Geist Wiedergeborene kann der Mensch diese heilige Pflicht üben, und sie hat da an der Versöhnlichkeit Gottes, der den Menschen ihre Sünden vergiebt, auch den stärksten Beweggrund, wie er wurzelt in der unendlichen Liebe, womit er in Christi Person die menschliche Natur annimmt und zeigt, daß er nicht ein Menschenfeind sey, endlich auch an der Liebe, welche Christus erwiesen, der uns mit Gott versöhnte, da wir noch Feinde waren, und noch am Kreuz für seine Feinde betete. Der Haß und die Menschenfeindlichkeit besonders gegen Alle, welche nicht dieses bestimmten Glaubens sind, mag practisch tief im Geist des jüdischen und muhamedanischen Glaubens stecken; das Chri=

stenthum ist nicht nur frei davon, sondern treibt auch aufs stärkste zum Gegentheil. Soviel Feinde daher der Christ auch habe, so ist er doch keines Menschen Feind; er ist wohl der vom Juden und Türken gehaßte, doch hasset er Keinen von ihnen allen. Matth. 5, 24. 44. 6, 14. 18, 15 ff. Röm. 9, 1. 12, 20. Luc. 23, 34. Apostelgesch. 7, 60. 1 Petri 3, 9 ff.

2. Der objective Geist.

Durch den objectiven Geist ist eine sittliche Welt gesetzt, in welche die Individuen als Personen hineinwachsen und der subjective Geist die an und für sich seyenden und geltenden Gesetze und Bestimmungen, Verfassungen und Einrichtungen als die sittlichen Mächte vorfindet, die ihn beherrschen und leiten, ihn über sich selbst erheben, ohne die er daher nicht in sich erstarken, noch zur wahren Freiheit gelangen kann. Was der subjective Geist als allgemeine Handlungsweise, als Gewohnheit aus sich hervorgebracht, das kommt ihm im objectiven Geist als eine lebendige Welt entgegen und nimmt ihn in sich auf, um seinen Trieben und Anlagen, seinem Streben und Ringen sittliche Bedeutung und Wirklichkeit zu geben. Der Standpunct der Moralität erhält so einen höhern Character auf dem der Sittlichkeit und des als Sitte lebendigen Geistes. In seiner Wahrheit der christliche stellt er sich in Familie, Staat und Kirche als ein Organismus dar, der in sich absolute Nothwendigkeit hat. Das Verhältniß dieser drei Glieder ist ein inneres und von da aus auch ein äußeres. Die Familie ist die natürliche Grundlage des Staats und der Kirche; der Familie Abzweckung ist der Staat und er die Voraussetzung der Kirche, wie sie in ihm ist; in Wahrheit aber, d. h. dem Princip nach ist die Kirche die innere, geistige Grundlage beider, der Familie und des Staats. Diese ist das christlich-bestimmte Sittliche beider.

A. Die Familie. Der Familiengeist als der noch natürlich-bestimmte hebt die Individuen aus ihrer Einzelheit in die

Einheit mittelst der Empfindung der Liebe, so daß sie für sich seyend zugleich Glieder eines geistigen Organismus sind, der die familiare Gemeinschaft ist. Durch solche Identificirung der Persönlichkeiten zu Einer Person wird die Familie, was man im Recht eine moralische Person nennt. Durch das Begründetseyn der Familiensittlichkeit in der Kirche wird jene zur Familienpietät. Die Elemente der Familie sind die Ehegatten, die Kinder und das Gesinde.

1) Die Ehe. Zu unterscheiden ist hier ihr Begriff, ihre Form und die Pflicht in Ansehung derselben.

a) Begriff der Ehe. Sie ist der abstracte Anfang des Familienlebens. Ohne sie ist die Familie nicht; aber sie ist noch nicht selbst die Familie, sondern nur die mögliche Stiftung derselben. Die Ehe geht wohl zunächst aus der Natur hervor und aus dem gegenseitigen Bedürfniß zweier Personen verschiedenen Geschlechts; eben dieß Bedürfniß ist nicht ein blos animalisches; so könnte es wohl beim Concubinat bleiben, es ist vielmehr ein sittliches, welches das Band der Ehe knüpft, und sie somit selbst ein sittliches Institut, dem das Natürliche untergeordnet ist und so die Fortpflanzung der Gattung nur die wesentliche Naturbedingung aller höheren Einwirkungen und des Bestehens von Staat und Kirche. Beide sind daher bei der Ehe nicht nur wesentlich interessirt, sondern die Ehe ist selbst auch ein bürgerliches und kirchliches Institut. Das Sittliche der Ehe kommt zunächst her aus der persönlichen Liebe: indem der Mann und das Weib in der Liebe mit einander leben, welche die Ehe wird und ist, so ist in ihr die in die Geschlechtsverschiedenheit aus einander gegangene Menschheit zur Einheit wiederhergestellt. Die Ehe hat an ihr den nothwendigen Unterschied des Geschlechts, aber indem jede Seite des Unterschiedes das Bedürfniß der andern hat, so ergänzen sie sich erst gegenseitig durch die Verbindung, und die Einheit erst ist die Wahrheit des Unterschiedes. Das Verhältniß, in welchem zwei sich zu einander hingezogen fühlen,

ist, wenn es zur Ehe wird, ein solches, wo beide sich einander vollkommen hingeben und Jeder den Andern reiner und vollendeter zurückgiebt, nachdem sie sich an einander aufgegeben haben. Aber in dieser Dialectik ist auch enthalten die Möglichkeit des Streits und Widerspruchs, ohne den keine Ehe ist; diese kleinen Differenzen, da sie aus der Liebe und Einheit hervorgekommen, so erhält sich auch diese darin und ist die Ausgleichung so, daß sie, die sich in einander gefunden, nicht ruhen, als bis sie sich wiedergefunden. Die näheren Bestimmungen des Begriffs der Ehe sind zunächst das mutuum adjutorium. Nur in dieser Verbindung zweier Personen kann es geschehen und gelingen, daß jede den Zweck ihres Daseyns besser und sicherer erreicht; sie bilden sich einer den andern; sie erleichtern und versüßen einander das Leben, die Geschäfte ihres Berufs, und wirksamer zeigen sich die so verbundenen Kräfte, als die einfachen und einseitigen. So wahr das alles ist, so ist es doch nur noch die äußerliche Ansicht der Ehe. Sie hat allerdings auch jenen Erfolg; aber dieser Zweck ist auch ohne die Ehe und außer ihr zu erreichen. Um sich einander zu unterstützen, was überhaupt Werk der Menschenliebe und Dienstfertigkeit ist, wird die eheliche Verbindung nicht gerade nothwendig einzugehen seyn. Man hat daher den Zweck der Ehe in der Geschlechtsgemeinschaft als solcher, in der gesetzmäßigen Befriedigung der Geschlechtslust und ihres Triebes gefunden, sey es, daß diese Befriedigung schon an sich bezweckt oder die Kindererzeugung als der Zweck, jene Befriedigung aber nur als Mittel dazu betrachtet wird. Die erstere Meinung setzt sich nur der wilden und vagen Befriedigung des Geschlechtstriebes entgegen, indem demselben in der Ehe auf einer dem Gesetz des Staats und der Kirche angemessenen Weise ein Genüge geleistet wird. Nicht beabsichtigt hingegen, vielmehr gleichgültig ist der Erfolg, ob in solcher Ehe Kinder entstehen, oder nicht. Die andere Meinung legt das Gewicht des Zwecks auf diese Seite, indem die Ehe betrachtet wird als ein Institut, wodurch dafür

gesorgt werden soll, daß die menschliche Gattung nicht aussterbe. Der Rohheit und Schamlosigkeit auf jener Seite stellt sich auf dieser der edlere Gedanke an die Gattung und die Natur- und Mutterfreude gegenüber. Allein die Glückseligkeit ist doch auch hier das Bezweckte und höher gestellt als die Sittlichkeit, und dieser zweiten Meinung zufolge müßte wohl eine Ehe für eine unwahre und zwecklose gehalten werden, welche kinderlos bleibt, was sittlicherweise durchaus falsch und grundlos ist. Der Mangel in diesen Ansichten, nach welchen die Ehe nur dem Geschlechtstrieb dient, oder das Mittel zur Existenz von Kindern ist, zeigt sich besonders darin, daß die Ehe nur als Mittel, nicht selbst als Zweck betrachtet ist, der wohl auf jene äußerlichen, natürlichen Momente seine Beziehung hat, aber so, daß die Ehe an und für sich Zweck ist, wie die Vernunft und Sittlichkeit, und nur so erst ist sie selbst ein Vernünftiges, Sittliches. Ausgehend also von der Neigung und Zuneigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts geht die Ehe darauf aus, Eine Person aus ihnen zu bilden, so daß sie die natürliche und einzelne Persönlichkeit an einander aufgeben, sich in dieser Weise selbst beschränken, in dieser Selbstbeschränkung aber, indem sie der Gewinn des substanziellen Selbstbewußtseyns ist, ihre wahre Befreiung finden. Das geistige Band der Liebe, der Treue und des Vertrauens ist in der Ehe über alle Zufälligkeiten der Leidenschaft und Begierde, des besondern Beliebens u. s. w. erhaben. Das Natürliche und Animalische der Ehe ist in ihr so wenig von dem sittlichen Geiste, als das Göttliche und Substanzielle von seinem irdischen Daseyn getrennt. Das erstere ist in jener Trennung das Brutale, das andere in seiner Trennung das sogenannte Platonische. Diese platonische Liebe, ganz nur in die Empfindung und das Bewußtseyn der geistigen Einheit versenkt, und das Natürliche als schlechthin Negatives bestimmend, ist eher die nur phantastische zu nennen. Die prosaische Ansicht von der Schließung der Ehe ist dagegen häufig die als von einem Vertrag. Der Vertrag überhaupt hat als

solcher einen Gegensatz in sich, vermöge dessen die beiden Seiten, die sich vertragen, sich ihre Selbständigkeit reserviren, die Ehe aber ist gerade dieß, die in ihrer Einzelheit selbständige Persönlichkeit aufzuheben. Der Vertrag als solcher geht von der Willkühr aus, ist ein Beliebiges und bringt es nur zur Gemeinschaft, nicht zur Einheit. Ehe, Staat, Kirche, der wahrhaft sittliche Geist in seiner Freiheit, welche zugleich die Nothwendigkeit und Liebe ist, ist unendlich darüber hinaus, Gegenstand eines Vertrags zu seyn. Nur über die verständigen Aeußerlichkeiten, dergleichen Ehepacten sind, und deren Inhalt: Sachen, Eigenthum, welche das bürgerliche Recht angehen, nur darüber können Verträge stattfinden, nicht über die zu schließende Ehe selbst. Die Ansicht von der Ehe als einem Contract führet dann nothwendig weiter zur Betrachtung derselben, als eines rein bürgerlichen Acts, als einer Formalität, durch die der bürgerlichen Gesetzgebung ein Genüge geleistet würde, welche, wie der Code Napoleon, dergleichen Bestimmungen enthält. Es wird dabei, ob die kirchliche Weihung folgen soll, der Freiheit anheimgestellt. Man hat auch in Deutschland schon daran gedacht, solche Bestimmung gelten zu lassen für solche Ehen, welche die Kirche nicht einsegnen kann, weil sie keine wahrhaften Ehen seyn können, und doch des Scandals wegen, d. h. ihn zu beseitigen, nothwendig geworden sind. Ueber die beiden Ansichten der Ehe als eines Vertrags und einer bürgerlichen Formalität sich erhebend, muß man vielmehr die Schließung der Ehe als einen Act der Kirche wesentlich betrachten, wodurch sie erst in das wahrhaft sittliche Element versetzt ist. Diesen Punct hat Reinhard gänzlich verkannt, indem er Proclamation und Trauung als bürgerliche Einrichtungen betrachtet. (III. S. 370.) Die kirchliche Trauung ist die Aufhebung der persönlichen Liebe und der elterlichen Zustimmung in das absolute Element der Religion und hiedurch erst die Sanction jener beiden Momente, die Oeffentlichkeit derselben aber ist die Anerkennung dieser Ehe sowohl von Seiten des Staats als der Kirche.

Der Zweck der kirchlichen Ceremonie ist nicht eine vage Erbaulichkeit oder die Beglaubigung des bürgerlichen Verhältnisses, sondern die kirchliche Feierlichkeit ist der Ausspruch des sittlichen Geistes der christlichen Kirche, wodurch die Verlobten erst wahrhaft mit einander verknüpft sind, und erklärt wird, daß, was sie gegenseitig und vor andern Menschen sich einander als Verlobte gelobt haben, nun auch vor Gott gelte und hiemit erst seine Wahrheit erreicht habe. Weil ohne die kirchliche Trauung es für die Kirche keine wahre Ehe giebt, so kann sie für den Staat ein Gegenstand des Zwanges werden, wie die Taufe. Man muß nicht gerade sich zum Territorialsystem bekennen, um das zu behaupten, wie Wirth sagt. (Spec. Eth. II. S. 49.) Wenn erst die Ausnahme gestattet wäre, würde der Staat selbst den Zerfall mit der Kirche begünstigen, wie in den Staaten, in denen die bürgerliche Trauung genügt. Der Apostel macht die Ehe zum Abbild und Nachbild jenes ewigen Vorbildes der Liebe und Innigkeit, womit Christus seiner Gemeinde zugethan ist, und das ist seitdem die höchste Sanction der Ehe in der christlichen Kirche. Ephes. 5, 32.

b) Die Form der Ehe. Sie ist im Unterschiede von der Polygamie

α) wesentlich Monogamie. Sie allein hat das Recht, Ehe genannt zu werden; alles andere ist nur honesta oder vielmehr inhonesta fornicatio. Die Ehe ist eben dieß, daß es die Persönlichkeit als unmittelbar ausschließende Einzelheit sey, welche sich der andern hingiebt, und die Wahrheit und Innigkeit dieser Hingebung bringt es ebenso nothwendig mit sich, daß diese die ungetheilte sey, die Treue und das Vertrauen zu ihrer Seele habe. Die Polygamie hat auf der Seite des Mannes den Character der Untreue, auf der Seite der Weiber den des Neides, der Eifersucht und Bitterkeit. Auf die Unmöglichkeit einer wahren Erziehung in der Polygamie hat schon Schleiermacher aufmerksam gemacht. (Die christl. Sitte, S. 341.; auch Montes-

quieu, Esprit des lois l. 9. ch. 9.) Die Monogamie hat ihre Nothwendigkeit nicht in irgend einer Aeußerlichkeit, auch nicht in einem positiven menschlichen Gesetz, sondern in demjenigen, was das Wesen, was der Begriff der Ehe selber ist. Die Polygamie hat die Vernunft und Sittlichkeit der Ehe gegen sich; sie ist die einseitige Annäherung an die Brutalität und eben damit Entfernung von der Humanität. Nur da, wo noch überhaupt keine gegenseitige Achtung des Individuums und der Persönlichkeit herrscht, wie im muhamedanischen Orient, kann die Polygamie sich noch an der Stelle der Ehe behaupten; wo die Sclaverei abgeschafft und gesetzwidrig ist, kann auch die Polygamie nicht stattfinden. Montesquieu leitet die Polygamie von den heißen Climaten her und findet sie da gewissermaßen natürlich. Er sagt: es sey dieß eine der Ursachen, weshalb der Islam sich so leicht in Asien und so wenig in Europa habe verbreiten können, und das Christenthum sich in Europa behauptet habe und nicht in Asien. (Espr. d. l. l. 16. ch. 2.) In bestimmten Aussprüchen und Vorschriften hat die Bibel zwar die Monogamie nicht eingeschärft, und wer für Alles den Buchstaben der Bibel haben muß, kann sich auch in dieser Beziehung leicht in Verlegenheit finden. Aber die Abkunft des Menschengeschlechts von Einem Menschenpaar und die apostolische Vergleichung der Ehe mit dem Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde, welche schlechthin die eine ist, deutet wenigstens folgerungsweise darauf hin. Es ist der reine Begriff der Ehe, welcher die Macht in sich hatte, sich vom Anfang der christlichen Kirche an in ihr und ihrem Elemente der Wahrheit zur Sitte zu machen, von wo aus sie dann auch in die bürgerlichen Gesetzgebungen übergegangen, denen schon die Bigamie ein Grund und Gegenstand der Strafe ist. Vergl. Gen. 2, 24 ff. Matth. 19, 3. Ephes. 5, 28. 1 Cor. 7, 2 ff. 11, 11. 1 Tim. 3, 2. Die Deuterogamie und mehrmals wiederholte Verheirathung nach dem Tode des Gatten successive Polygamie zu nennen, ist sehr unpassend, da das Christenthum ausdrücklich die

Erlaubniß dazu gegeben hat. Röm. 7, 2. 3. 1 Cor. 7, 39. Selbst geschiedenen Gatten ist es nicht unbedingt verboten, sich wieder zu verheirathen, nur was rathsam und wohlanständig ist, davon zu unterscheiden.

β) Die christliche Eheform ist ferner noch die dem Recht und Gesetz der Kirche entsprechende, wie es nicht ist sowohl die in verbotenen Graden, als die gemischte Ehe in bestimmten Modificationen. Denn zwar hat der Staat auch Ehen nach Standesunterschieden verboten; allein das ist nicht im Geiste der Humanität geschehen, sondern aus aristocratischen Grundsätzen, welche wohl politisch, aber nicht moralisch Werth haben; denn der Standesunterschied ist doch nicht der zwischen sittlich und unsittlich. Besser ist daher, dergleichen Differenzen durch die freie Neigung und das Einwilligungsrecht der Eltern sich ausgleichen zu lassen. Das Kirchenrecht beider christlichen Confessionen enthält Bestimmungen über Grade der Blutsverwandtschaft, in denen die Ehe verboten ist. Dergleichen Blutsverwandte sind Vater und Tochter, Mutter und Sohn. Auch der Stiefsohn kann nach dem Tode des Vaters die Stiefmutter nicht heirathen. Ebenso ist es mit Bruder und Schwester, Stiefbruder und Stiefschwester; ferner mit Oheim und Nichte, Tante und Neffen, als Geschwisterkindern; in der letztern Beziehung tritt jedoch schon Dispensation, nach einigen Landesgesetzen schon Erlaubniß ein. Als Grund dieser Bestimmungen begnügte man sich sonst, das Mosaische Recht zu betrachten; es finden sich allerdings unter den Mosaischen Verordnungen sehr weise Vorschriften, wie 3 Mos. 18, 20. Allein schon die Gültigkeit des Mosaischen im Christlichen ist streitig, Gal. 3, 24. Col. 2, 14. (es ist noch die Leviratsehe zugelassen, 5 Mos. 25, 5.), noch mehr die Gränze der Bestimmungen, und ist die göttliche Autorität darin nicht als das Vernünftige zu begreifen, so fehlt es den Vorschriften leicht an aller Gültigkeit. Auch das römische Recht enthält wohl Berechnungen über die Verwandtschaftsgrade und

darauf gegründete Eheverbote; aber das Vernünftige und Nothwendige davon ist nicht angegeben. Im Neuen Testamente ist die Blutschande überhaupt als Verbrechen bezeichnet, 1 Cor. 5, 1., und dieß reicht aus für die Moral, um darauf das Princip zu gründen, daß Ehen in zu nahen Graden der Verwandtschaft darum verboten sind, weil sie mehr oder weniger auf einen Incest hinauslaufen. Allein so erhellet noch nicht, warum dieß Verbrechen der Grund der Eheverbote sey. Man hat nun diesen Grund in dem Naturgesetz gefunden. So Aristoteles, Melanchthon, Kant. Allein das Naturgesetz selbst, welches der Ehe unter Blutsverwandten widerstreite, hat man nicht anzugeben gewußt. Vielmehr steigt man in die Naturwelt herab, so findet man eher das Gegentheil. Die Thiere z. B. begatten sich ohne weiteres mit einander, ohne zuvor besondere Untersuchungen über zu nahe Grade der Blutsverwandtschaft anzustellen. Kein Naturgesetz verbietet die Vermischung der Thiere, welche von einem Paar abstammen. Für die zunächst von den Stammeltern des Menschengeschlechts Abstammenden gab es kein verhinderndes Naturgesetz, in welcher Beziehung Ammon sagt: bei ihnen sey der Grund der Eheverbote weggefallen. (Mor. 4te Ausg. S. 458.) Man hat dann wohl das Naturgesetz als den natürlichen Abscheu und die natürliche Schamhaftigkeit aufzuzeigen versucht. So Arnobius, Thomas von Aquin, Pufendorf u. A. Als natürliche sind der Abscheu, die Schamhaftigkeit gar nicht vorhanden; so nicht unter den Thieren, so nicht selbst bei kleinen Kindern, die ohne Bedenken nackt umherlaufen; so wird auch von fleischlicher Vermischung horror, pudor naturalis nicht abhalten; sie sind in dieser Beziehung nichts als Erdichtung; es ist vielmehr horror, pudor moralis allein, der davon zurückhält. Man hat ferner den Naturzweck zum Staatszweck gesteigert, das Naturgesetz als bürgerliches und positives dargestellt nach der Erfahrung, daß ja durch fortwährendes Bleiben der Ehen in der einen und selben Familie die Gattung ausarte, die Ehen

meist unfruchtbar bleiben und unglücklich ausfallen, die Kinder physisch und intellectuell immer schwächer werden und das Menschengeschlecht so allmählich degeneriren müßte. Daß dieß alles die Natur verhindern will, hat der Staat wahrgenommen und darauf seine Eheverbote gegründet. Dabei muß wohl die Voraussetzung seyn, daß Erzeugung der Kinder alleiniger Zweck der Ehe sey, da doch jene allerdings unleugbaren Erfahrungen sich aus sittlichen Ursachen weit besser erklären lassen. Es kommt hinzu, daß staatswirthschaftliche Gründe die Eheverbote unter den Blutsverwandten motiviren. Würde gestattet, daß die einzelnen reichen Familien sich stets aus sich selbst regenerirten und die Glieder einer begüterten Familie stets unter sich heiratheten, so würde zuletzt der Reichthum sich auf Wenige beschränken und aufhäufen, und die Macht derselben zum Nachtheil des Staats, der an seine Erhaltung denkt, allzusehr wachsen. Es käme so der Grund der Eheverbote aus der Staatsklugheit her. In Wahrheit aber ist für den Staat Sittlichkeit ein höheres Gut, als Reichthum und irdischer Besitz, und ein Staat, der darauf den höchsten Werth legte, verdiente unterzugehen und arbeitete selbst an seinem Untergang. Solche Aeußerlichkeiten können nicht der wahre Grund solcher Eheverbote seyn. Es ist vielmehr der Begriff der Ehe selbst, der sich in den Eheverboten wegen zu naher Blutsverwandtschaft zur Anerkennung gebracht hat. In solchen Ehen nämlich tritt das sittliche Verhältniß mit der Geschlechtsempfindung in eine Collision, welche die Kraft beider schwächt und beiden Eintrag thut. Hegel sagt: was sich vereinigen soll, muß ein vorher Getrenntes seyn; die Kraft der Zeugung, wie des Geistes, ist desto größer, je größer die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt. (Philos. d. Rechts, S. 233.) Ferner sagt er: was nämlich schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden. (S. 232.) Es ist dieser innere Widerspruch, welcher auch, nach der obigen Erfahrung, das physische Bedürfniß gegen das moralische und ebenso

auch dieses gegen jenes, der ehelichen Bestimmung gemäß, nicht aufkommen läßt. Wie die Ehe unter Blutsverwandten des sittlichen Verhältnisses Zerstörung ist, so straft sie sich auch meistens durch Unfruchtbarkeit. Die Lösung oder Verhinderung dieses Widerspruchs ist das Verbot solcher Ehen; denn die Ehe, ein sittliches Institut, kann nicht die Vertilgung sittlicher Verhältnisse, wie der in der Familie herrschenden Subordination, Pietät und Dankbarkeit seyn. Was man sonst wohl nur als einen Grund unter mehreren angeführt hat, den respectus parentelae, ist der alleinige, wahre, moralische Grund der Eheverbote, in welchem vielmehr alle andern sich zu begründen haben und ihre Wahrheit finden. In dieser moralischen Unmöglichkeit einer wahren Ehe unter Blutsverwandten ist das Gesetz dagegen ein nicht geschriebenes, nicht von der Natur dictirtes, nicht von Menschen gemachtes, es ist ein sittliches Gesetz und als solches ein göttliches; daher, wo es verletzt wird, wie wenn Oedip die Mutter zur Gattin nimmt, die Strafe nicht ausbleibt. So kritisch Reinhard in der ausführlichen Abhandlung und Widerlegung aller Hypothesen zur Erklärung der Schändlichkeit des Incestes sich verhält und sogar skeptisch hinzufügt: es lasse sich besorgen, daß sich eine völlig befriedigende Auflösung dieses schweren Problems nie werde geben lassen, so bleibt es doch immer die Aufgabe der Wissenschaft, nicht eine Menge von Gründen, womit er sich zuletzt begnügt, sondern die Einheit des Princips aufzuzeigen, aus welchem die Blutschande eben eine Schande ist. (III. S. 303 ff.)

Andererseits die gemischte Ehe. Die eine Form ist die auf dem Grunde verschiedener Religion, die Heirath zwischen einem Christen und Juden. Aus dem bürgerlichen Rechtsprincip, nach welchem auch die Juden Staatsbürger sind, erhebt sich dagegen kein Hinderniß. Ein anderes ist die sittliche Betrachtung und ob der Staat sein eigenes Lebenselement, welches er am christlichen Glauben hat, jedem andern gleichzustellen, sich ent=

schließen kann. Andererseits mit Verboten in das, worin auch die individuelle Empfindung ihr Recht hat, einzugreifen, steht dem Staat nicht zu. Es scheint daher in diesen immer noch seltenen Fällen der ehelichen Verbindung eines Christen mit einer nicht christlichen Person von Seiten des Staats nur nothwendig zu seyn, seine Misbilligung derselben durch Erschwerung derselben auszudrücken, und da die Folgen besonders sich in die Familienverhältnisse erstrecken, mit Recht fordern zu können, daß nicht nur beiderseitige Eltern, sondern auch die Geschwister dabei ein Veto ausüben können. Der Apostel erklärt Ehen dieser Art nicht für unerlaubt 1 Cor. 7, 12—16.; vergl. 7, 39. 2 Cor. 6, 14. Apostelgesch. 15, 20. Vergl. Wirth spec. Ethik, II. S. 46. Die andere Form ist die Ehe im Widerspruch der beiden Confessionen. Sie ist von beiden zugelassen, nur von der römisch-katholischen unter der Bedingung, daß die Kinder zu Mitgliedern der genannten Kirche erzogen werden. Dieß ist die Materie eines herben Streits zwischen der römischen und protestantischen Kirche, in neuern Zeiten zur äußersten Hitze entbrannt. Jene Kirche hat ihr positives Recht auf das Dogma gegründet, daß man außer ihr nicht selig werden kann, und dabei vorausgesetzt, daß der Protestantismus nicht mit ihr auf dem gemeinsamen Grunde des christlichen Glaubens stehe; es ist daher auch nichts als lauter Liebe und Sorge für das Seelenheil, daß sie auf jener Forderung besteht. Die protestantische Kirche, obgleich sie glaubt, daß man in jeder Kirche durch den Glauben an Christum selig werden kann, gründet ihr Recht dagegen auf die reichsgrundsätzlich anerkannte paritätische Stellung der beiden Confessionen und die daraus folgende Rechtsgleichheit, welcher durch jenen Grundsatz Eintrag und Abbruch geschieht. Am besten wäre nun wohl, wenn die Eheleute in voller Freiheit sich über die Kindererziehung in der einen oder andern Confession selbst einigten. Aber wer kennt nicht die Betriebsamkeit der römischen Priester, womit sie die Eltern beschwatzen und eine Seele für ihre Kirche zu ge-

winnen suchen? Es hat daher der Staat durch seine Gesetzgebung zu helfen gesucht und die nach beiden Seiten hin gerechte Verfügung getroffen, daß Kinder ihrem Geschlecht nach in der Religion des Vaters oder der Mutter, hernach, da hiedurch innerhalb der Familie der Dualismus der Confession begünstigt würde, die bessere, daß alle Kinder in der Religion des Vaters erzogen werden sollen. Allein die päpstliche Kirche erkennt die Gesetzgebung des Staats in kirchlichen Dingen nicht an und sieht sich also auch in der Praxis nicht daran gebunden. Nun hat man auch hie und da die Auskunft treffen wollen, das strenge Vergeltungsrecht einzuführen, nämlich Eltern von der protestantischen Kirche auszuschließen, wenn sie das nachgeben und sich dazu verpflichten wollten, ihre Kinder sämmtlich dem Papstthum zuzuführen. Allein läßt sich das wohl moralisch rechtfertigen, die Intoleranz der römischen Kirche zum Muster zu nehmen und ihr nachzuahmen? Man kann der Hierarchie nicht wehren, sich ihre Mitglieder zu sichern. Aber das Aergerliche ist, daß sie zugleich sich herausnimmt, mit jenem Versprechen der papistischen Kindererziehung, welches sie den Verlobten abnimmt, über den protestantischen Theil zugleich mitzudisponiren. Dieß ist der Punct, um dessentwillen die protestantische Kirche nicht ablassen darf, gegen solche Uebergriffe und Eingriffe in die Gewissensfreiheit zu protestiren und die Gesetzgebung des Staats zu diesem Zweck zu Hülfe zu nehmen: die Prätension ist eine Rechtsläsion, und es ist bekannt, daß die Priesterschaft in ihrem Eifer bei der Wahl der Mittel zu ihren Zwecken nicht eben sehr scrupulos zu Werke geht. Es ist mit der Erziehung wie mit dem Unterricht überhaupt. So lange noch neben der römischen Kirche der freie Unterricht in besondern Erziehungsanstalten, die Lehrfreiheit der Universitäten besteht, kann die Hierarchie nicht ruhig schlafen; sie muß auch dieß Alles an sich ziehen und in ihre Gewalt bringen. Erst wenn sie auf allen Gebieten des Lebens die geistige Alleinherrschaft errungen, ohne Einmischung noch irgend eines weltlichen Elements, erst

dann wird sie zufrieden seyn. Unter solchen Umständen kann die protestantische Kirche Mischehen nicht begünstigen, weil sie stets Gefahr dabei läuft. Durch die Gefangenschaft in der römischen Kirche sind sie der sittlichen Einwirkung der protestantischen Kirche gänzlich entzogen.

γ) Die geschiedene Ehe. Es kann auffallen, daß auch die geschiedene Ehe noch als eine bestimmte Form der Ehe aufgestellt ist; denn ist sie aufgelöst, so hat sie aufgehört, Ehe zu seyn, kann man sagen. Allein aus dem Begriff der Ehe, welches ihr sittlicher Geist und Zweck ist, hat sie es, daß sie eine Verbindung ist auf Lebenszeit und nur durch den Tod getrennt werden kann. Dieß ist die Wahrheit der Ehe, wie sie durch die kirchliche Knüpfung des Ehebandes als desselben Sanction ausgesprochen ist. Es ist der Begriff der Ehe, daß sie in ihrer Wahrheit unauflöslich ist; keine wahre Ehe kann geschieden werden. Allein es kann seyn, daß der Wahrheit die Seite der Wirklichkeit fehlt; so wird das Verhältniß beider Seiten zu einander ein abstractes und der Begriff der Ehe aufgelöset; denn in ihm sind beide Seiten als wesentlich zu einander gehörend gesetzt. Kann eine wahre Ehe noch bei Lebzeiten der Gatten geschieden werden durch Richterspruch, so muß die Voraussetzung wohl seyn, daß diese Ehe, obgleich eine wahre, durch die Kirche sanctionirte, dennoch keine wirkliche war, und die richterliche Scheidung ist gar nichts anders, als diese förmliche Declaration dessen, was ist, nämlich der Unwirklichkeit solcher Ehe. Wie in ihr der Begriff der Ehe durch Auseinanderfallen der Wahrheit und Wirklichkeit aufgehoben ist, so kann die Kirche, welche die Wahrheit der Ehen ist und sie nur schließen kann, nicht auch scheiden, sondern dieses nur dem Staat überlassen, der das Gebiet der sittlichen Wirklichkeit inne und zu beurtheilen hat. Es ist ein großer Fortschritt und richtiger Tact darin nicht zu verkennen, daß die Kirche, die Sühneversuche ausgenommen, mit Ehescheidungen nichts mehr zu thun hat, sondern dieses

allein die Sache der Gerichte geworden, wie auch die Bestimmungen Christi hierüber nur privatrechtlich sind, nicht feststellen, was die Obrigkeit, sondern die Privatperson zu thun hat. Matth. 19, 8. und Marc. 10, 5. An die Seite der Wahrheit der Ehe stellt sich einseitig die römische Kirche mit dem Grundsatz von der Unmöglichkeit einer solutio vinculi matrimonialis und der Zulassung nur einer separatio a thoro et mensa, welche jedoch anderweitige Verheirathung ausschließt. Kann dieses nun allerdings ein großer Vorzug dieser Kirche gegen die protestantische zu seyn scheinen, jedoch nur der Leichtigkeit, ja dem Leichtsinn gegenüber, womit die Ehescheidung bewirkt werden kann, so ist doch in Ansehung der Möglichkeit und Zulässigkeit der Scheidung überhaupt der Vorzug auf der Seite der protestantischen. Denn nicht nur, daß die römische Kirche mit ihrem Grundsatz in Inconsequenz und Widerspruch geräth durch die Nullitätserklärungen, welche von Auflösung und Scheidung nicht wesentlich verschieden und in Ansehung der eben damit für unehelich erklärten Kinder viel ärger und härter sind, wie dergleichen nicht nur rücksichtsvoll bei fürstlichen Personen, sondern auch sonst, wie im Großherzogthum Posen, vielfältig vorkommen; sondern das Schlimmste und Ungereimteste ist, daß auch, was keine wirkliche Ehe ist, für unauflöslich, also das unwirkliche für wirklich erklärt und ein Ehebund, worin Gatten einander die Hölle auf Erden bereiten, gewaltsam und durch den bloßen Machtspruch der Kirche zusammengehalten wird. Wir nennen das mit Recht unnatürlich, weil die Ehe das Moment der Empfindung und eben damit Schwankung in sich enthält. Man hat leicht sagen: die Ehe soll nicht geschieden werden. Aber die Ehe ist die sittliche Idee noch erst in ihrer Unmittelbarkeit und so hat sie ihre objective Wirklichkeit in der Innigkeit der Gesinnung und ist eben damit noch von der Empfindung abhängig, welcher nicht so geradezu alles Recht abzusprechen ist, und ist überhaupt mit dem Wechsel temporärer Stimmungen, augenblicklicher Ueberzeu-

gungen behaftet. Giebt es keinen Zwang, in die Ehe zu treten oder gerade diese und keine andere Ehe einzugehen, so giebt es auch kein Mittel, Eheleute, die in sich geschieden sind, durch ein äußerliches, haltbares Band zusammenzuhalten. (Um sich davon zu überzeugen, muß man den 117. Brief in den lettres persanes von Montesquieu lesen. Es ist ein Perser, der das schreibt, aber der Verfasser läßt seine Gesinnung deutlich durchblicken.) Der Unterschied ist nur, daß sie nicht so, wie sie nach Belieben sich zur Ehe vereinigt haben, ebenso nach Willkühr sich wieder trennen dürfen, sondern einer dritten höhern sittlichen Macht anheimstellen, welche die innere Auflösung der Ehe zu beurtheilen und von vorübergehenden Entzweiungen zu unterscheiden hat. Es kann aber die Ehe durch die Schuld des einen und andern Gatten in der That und durch die That in sich gebrochen und zerbrochen seyn; so kann sie durch keine menschliche Macht und eben so wenig durch eine eingebildete göttliche Autorität wiederhergestellt oder aufrecht gehalten werden. In sich selbst aufgelöset ist die Ehe zunächst im Falle des Ehebruchs. Er ist an sich die Auflösung des ehelichen Bundes. Wenn wirklich auch keine gesetzgebende oder richterliche Gewalt hinzuträte und förmlich ausspräche, was geschehen ist, so würde eine solche Ehe, die gebrochen ist, schon durch sich selbst aufgelöset seyn; die Treue des einen Theils gegen den andern ist vernichtet und eben damit auch das Vertrauen. Dasselbe ist der Fall durch das Attentat des einen Gatten auf das Leben des andern. Dieses Verbrechen steht dem Ehebruch gleich, zerreißt das Band der Ehe und damit kann keine Treue, kein Vertrauen bestehen, welche die sittlichen Bande des ehelichen Lebens sind. Endlich gehört dahin die bösliche Verlassung; in ihr trennt sich der eine Gatte von dem andern in der Absicht, mit dem andern nicht mehr im ehelichen Verhältniß zu bleiben. Der Haß ist wohl auch im Zusammenleben der Gatten Entfernung der Gemüther von einander; aber die locale Nähe kann auch wieder zur Annäherung

der Gemüther werden. Es kommen in bürgerlichen Gesetzbüchern allerdings mancherlei andere, leichtere Scheidungsgründe hinzu, die oft nur in vorübergehender Leidenschaftlichkeit gegründet sind, wie unüberwindliche Abneigung, andere, welche höhere Fügungen und Prüfungen der Treue sind, wie Kinderlosigkeit, die doch auch vorübergehend seyn kann. Sollte jede Unvollkommenheit und traurige Erfahrung, welche Eheleute mit einander machen, gleich ein Grund der Scheidung seyn, so würde noch häufiger vorkommen, was auch so schon nicht selten ist, daß geschiedene Personen sich aufs neue copuliren lassen. Nach dem mosaischen Recht war die Ehescheidung sehr erleichtert, 5 Mose 24, 1 ff. Esra 10, 10 ff. Christus gestattet die Ehescheidung nur im Falle des Ehebruchs; aber die Vorschrift ist tiefsinnig und vielumfassend, bezieht sich zunächst zwar nur auf Ehen der Juden, aber nicht auch nur auf die bestimmte That des Ehebruchs, welche die Unkeuschheit ist, sondern auf alles, wodurch eine Ehe in sich vernichtet wird. Matth, 19, 6 ff. 15, 19. Marc. 10, 11. 12. Luc. 16, 18. Röm. 7, 2. Gal. 5, 19. Jac. 4, 4. Die Unauflöslichkeit der Ehe lehrt Paulus ausdrücklich 1 Cor. 7, 10. 11. Er bezieht das aber allein auf die Wahrheit der Ehe, ohne die Scheidung einer nicht mehr wirklichen Ehe durch das bürgerliche Gericht zu verbieten. Sich scheiden und geschieden werden durch Gesetz, Urtheil und Recht ist nicht einerlei. Die Staatsgesetzgebung hat andere Gesichtspuncte und Pflichten zu beachten, als die Kirche, und muß die wirklichen Zustände der Welt berücksichtigen, besonders erwägen, ob die Versagung der Trauung nicht ein Verderbniß des Characters herbeiführt, welches nicht nur für die Eheleute, sondern auch deren Kinder, für die ganze Familie und den Staat selbst von den traurigsten Folgen ist. Die Kirche ihrerseits, wollte sie die bürgerliche Scheidung nicht gelten lassen und die anderweitigbegehrte Ehe nicht einsegnen, so dächte sie als protestantische mehr als papistisch, da die päpstliche Kirche sogar soweit geht, ihre Nullitätserklärungen selbst zu verrichten

und in dieser Beziehung selbst anderweitige Verheirathung zuzulassen. Hierarchisch ist das für die protestantische Kirche um so mehr, da diese ein ganz anderes, viel näheres Verhältniß hat zum Staat, und die Ehe, wie ein kirchliches, so auch bürgerliches Institut ist. Gesetze des Staats, so lange sie nicht geändert sind, nicht anerkennen und befolgen wollen, heißt revolutionair zu Werke gehen, welcher Donatismus bald so weit gehen wird, Ehen selbst schon nach dem Tode des einen Gatten nicht einzusegnen, was alles jedoch jetzt oft als große Frömmigkeit respectirt wird. Statt solchem falschen Eifer sich hinzugeben, muß die Kirche vielmehr den allzuhäufigen Ehescheidungen zuvorzukommen suchen und dem Uebel unglücklicher Ehen, welche zur Scheidung führen, begegnen durch den größesten Ernst, den sie schon bei Verlobungen und Schließungen der Ehe beweist, und sich den möglichst größesten Einfluß darauf erwerben und sichern. Kommt es erst zu förmlichen Sühneversuchen, so ist es meist schon zu spät zur Heilung des entstandenen Schadens, und die strenge, die Ehescheidung erschwerende Gesetzgebung vermindert wohl die Zahl geschiedener, vermehrt aber die Zahl unglücklicher Ehen. De Wette hat ganz Recht, wenn er sagt: „Christus betrachtete in Beziehung auf die damalige Sittenbildung und den damaligen Zustand des ehelichen Lebens die Ehe als Geschlechtsverbindung, und gab daher nur jenen Grund der Ehescheidung an; aber je mehr die sittliche Ausbildung und die Verfeinerung des Familienlebens fortschreitet, desto mehr macht sich in der Ehe die Seelenverbindung als wesentlich geltend und somit auch die Aufhebung dieser als Ehescheidungsgrund.“ (Chr. Sittenl. III. 254.) Die Hauptaufgabe ist, zu verhüten, daß Eheleute auf diesen Punct gerathen, dahin zu sehen, daß sie durch gegenseitige Liebe und Treue sich in beständiger Achtung gegen einander erhalten und die Pflichten des eheliches Lebens redlich erfüllen.

c) Die Pflicht der Ehegatten. Der Werth der Pflichten im ehelichen Leben ist im Allgemeinen geschmälert, wenn, wie

die römische Kirche behauptet, der ehelose Stand einen höheren Werth hat, ihm eine besondere Heiligkeit und Verdienstlichkeit beizulegen ist. Es giebt so nach ihr einen ganzen Stand in der Gesellschaft, der sich aller Pflichten in dieser Beziehung begeben und es für etwas Größeres und Heiligeres ausgegeben hat, sich der Ehe überhaupt, mithin auch allen darin auszuübenden Pflichten, zu entziehen. Es ist auch wohl in die Willkühr gestellt, in diesen Stand einzutreten, aber denen, welche eintreten, ist es geboten, sie sind verpflichtet, ehelos zu bleiben. Die Ehelosigkeit, der Cölibat, ist dem geistlichen Stande als Pflicht und Gebot aufgelegt. Man stützt diese Behauptungen besonders auf den Apostel Paulus, der den Rath giebt, ehelos zu bleiben. 1 Cor. 7, 7. Allein ein guter Rath ist noch lange kein Pflichtgebot; Paulus räth zur Ehelosigkeit nur unter den damaligen Umständen. In den Tagen der Apostel und ersten Christen lag ihnen die Pflicht ob, um Christi willen und zur Verbreitung seines Namens alle Bequemlichkeiten des häuslichen Lebens aufzuopfern, sich nicht an eine Familie und an ein Volk zu binden; ihre Thätigkeit gehörte der Menschheit an. Allein der Unterschied von Rath und Gebot selbst wird in der römischen Kirche wohl anerkannt, aber nur so, daß jener höher gestellt wird, als dieses. Man hat die Meinung, Rathschläge, consilia evangelica, werden sie befolgt, geben ein größeres Verdienst, als die Befolgung dessen, was nur geboten ist. Man meint, mit der Ehe sei es nur auf Lust und Genuß abgesehen, und darauf zu verzichten, sey verdienstlich. Verdienstlicher und Gott wohlgefälliger aber wäre offenbar, die Pflichten, Sorgen und Trübsale des Ehestandes nicht zu scheuen, und es entsteht vielmehr der Verdacht, daß Unthätigkeit, Sorgenfreiheit und Genußsucht in solchem ehelosen Leben vorzüglich beabsichtigt ist. Bedenkt man die lauten und wiederholten Klagen der Synoden selbst über die schandbaren, unnatürlichen und viehischen Ausschweifungen der ehelosen Priester und Mönche im Mittelalter schon,

so muß man, wie schon Reinhard bemerkt hat, den Stand einer zwangvollen, ohne Noth übernommenen Enthaltsamkeit weit eher, als die Ehe, für den Stand der Unreinigkeit halten. (III. S. 297.) Es ist bekannt, was es mit diesem Gebot hauptsächlich auf sich hat, nämlich die Priester aus allen Familien- und Staatsverhältnissen herauszuziehen und sie desto mehr als willenlose Werkzeuge dem römischen Stuhl dienstbar zu machen. Jetzt in den geordneten Zuständen der Kirche kann der Geistliche ihr weit mehr dienen, wenn er verheirathet ist; er steht seiner Gemeinde näher und vermag ihre Leiden und Freuden zu theilen. Es steht somit die Pflicht im ehelichen Leben, wie überhaupt, so auch für ihn höher, als eine vermeinte Pflicht der Ehelosigkeit, welche weder Vernunft, noch Offenbarung für sich hat, sondern nur den Machtspruch und die Autorität der Willkühr. Eine Pflicht, ehelos zu bleiben, giebt es allerdings auch in der protestantischen Kirche, nämlich für den, der sich der nöthigen Eigenschaften nicht bewußt ist, um eine glückliche, wahrhaft christliche Ehe führen zu können, oder auch für den, dem die ihm genügende Gattin zu finden nicht hat gelingen wollen. In dem zweiten Fall lag, daß er ehelos blieb, nicht sowohl an ihm, als an dem Umstande, der nicht in seiner Macht war, die ihm genügende Wahl nicht treffen zu können, und das war als ein Unglück anzusehen, nicht als Uebertretung einer Pflicht, wie dahin auch das Misgeschick Vieler gehört, die gern heirathen möchten, wenn sie nur in der Lage wären, eine Familie zu stiften und Weib und Kind zu ernähren. Eine Pflicht, in den Ehestand zu treten, giebt es nur in so fern, als es in eines Jeden Macht und Willen steht; liegt es darüber hinaus, so hat sich die Pflicht durch die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung bedingt. Was hingegen in die Macht und Willkühr eines Jeden gestellt ist in Bezug auf den Ehestand, ist, sich in solche sittliche Verfassung zu setzen, daß seinerseits einer Verheirathung und glücklichen Eheführung nichts im Wege steht, es ihm an den nöthigen Bedingungen dazu nicht

fehle und auch die Schuld nicht an ihm liegt, wenn er ehelos bleiben muß. Wer von der Ichsucht und Selbstsucht sich nicht befreien kann, sich der Eigensinnigkeit, Rechthaberei, Zanksucht ergeben hat, qualificirt sich nicht zum Ehestand und hat vielmehr die Pflicht, ehelos zu bleiben. Bei dem weiblichen Geschlecht, da es warten muß, bis es aufgefordert wird zum Ehestand, ist die Pflicht doppelt groß, sich alle Tugenden zu erwerben, die zur Ehe erforderlich sind; denn nur dann bleibt das Gewissen vorwurfsfrei, falls die Ungunst der Umstände es so fügt, ehelos bleiben zu müssen.

Was nun die Pflichten der Ehegatten gegen einander betrifft, so sind sie nächst den allgemeinmenschlichen solche, wie sie theils durch den Begriff der Ehe gefordert, theils durch die Verschiedenheit des Geschlechts näher bestimmt sind. Solche von beiden Seiten gleich große und gemeinschaftliche Pflichten der Ehegatten sind:

α) die unbedingte Offenherzigkeit und Vertraulichkeit im Austausch aller Gedanken und Empfindungen. Diese Pflicht beruhet auf der gegenseitigen Hingebung der Persönlichkeit, welche daher auch in der Ehe kein überwiegendes Maaß der Würde und des Ansehns gestattet, so etwa, daß die Hochachtung der Frau gegen den Mann oder des Mannes gegen die Frau in Ehrfurcht und Verehrung überginge. Die Identität des Du und Ich in der ehelichen Liebe schließt jedes und so auch dieses Hinderniß der Vertraulichkeit aus. Eheleute sind offenherzig gegen einander, wie durchaus gegen keinen andern Menschen sonst in der Welt; dieß beruhet in der Sicherheit, welche nur die erprobte Freundschaft gewährt, daß ein Misbrauch anvertrauter Geheimnisse niemals auch nur als möglich vorauszusetzen ist. Was der Mann der Frau verschweigt, ist von der Art, daß es sie nicht angeht oder sie nichts damit anzufangen wüßte, wie der Art mancherlei in den Amtsverhältnissen des Mannes vorkommt. Im Kreise des Hauslebens hin=

gegen, auf den die Frau beschränkt ist, ist kaum etwas vorhanden, was sie dem Manne zu verschweigen hätte, es sey denn das Unangenehme, was sie aus Liebe zu ihm und um ihn damit zu verschonen, verbirgt. Es könnte überhaupt gefragt werden, ob in einer wahren Ehe selbst der Eid, gewisse Geheimnisse für sich zu behalten, würden sie von dem Manne der Frau anvertraut, gebrochen wäre. Ist die Frau sein anderes Ich, so ist das Geheimniß nicht an einen Fremden verrathen worden. Doch schon diese personelle Identität von Mann und Frau in der Ehe setzet die individuelle Differenz voraus, die auch Person und Character durchdringt und darauf sich bezieht.

β) Die Pflicht einer solchen gegenseitigen Liebe, welche die Ausgleichung und Auflösung aller in der Geschlechtsverschiedenheit gegründeten Unterschiede und Widersprüche ist. Auf der Seite des Mannes ist die größere physische und intellectuelle Stärke und Thätigkeit und deshalb auch die Pflicht vorzüglicher Arbeitsamkeit zum Erwerb und Schutz, wie zur Ernährung der Familie. Die Sache der Frau ist dagegen die fleißige und sparsame Verwendung zur standesmäßigen Erhaltung der Familie. Der Mann hat den Vorzug, der Verständigere, Einsichtsvollere zu seyn, die Frau hat im Mittelstande der Gesellschaft, wenngleich mancherlei Kenntnisse der Wirthschaft und der das Leben verschönernden Künste, nur den Verstand fürs Haus, den Hausverstand nöthig; erst den höheren Ständen gehört die höhere Bildung an, doch auch da ist die Frau nicht für Philosophie, Theorie, für das, was ein Allgemeines erfordert, bestimmt. Ist die Frau, wie es ausnahmsweise vorkommt, die Gelehrte, so ist nur erforderlich, daß der Mann der noch Gelehrtere sey. An die Spitze des Staats gestellt, setzt die Frau, wenn sie nicht durch eine kraftvolle constitutionelle Regierung beschränkt ist, den Staat selbst leicht in Gefahr, weil sie nicht sowohl der denkenden Allgemeinheit gemäß, als nach zufälligen Eingebungen der Neigung und Laune handelt. Im Ganzen ist wesentlich, daß Jeder in

seiner Sphäre bleibe und wirke. Wenn die Frau des Geistlichen ihm an seinen Predigten helfen und er ihr in der Küche beistehen soll, so ist die Ordnung zur Unordnung und Verkehrtheit geworden. Der Mann muß der Gebildetere, auf der Seite des Weibes die größere Herzensgüte und Gemüthlichkeit seyn. Das innige Verhältniß beider Seiten in der Ehe mildert die Einseitigkeit des Characters, macht offen und frei für die Welt. Ein Unverheiratheter kann ein großer Gelehrter seyn, aber selten wird es seyn, daß er aufhöre, der Pedant zu seyn, aus seiner abstracten Welt herausgehe und das Leben verstehen lerne. In der antiken Welt waren die, welche die Staatsangelegenheiten leiteten, zugleich die größten Historiker. Wie mit den intellectuellen, verhält es sich auch mit den unmittelbar moralischen, durch den Geschlechtsunterschied modificirten Eigenschaften. Mann und Weib sind allerdings Ein Leib, und diese Identität schließt nothwendig jedes befehlende und dienende Verhältniß aus. Aber durch den Geschlechtsunterschied bildet sich doch auch in der Ehe ein Verhältniß des Rechts auf der einen und der Pflicht auf der andern Seite, nach welchem es z. B. nicht angeht, daß die Frau der Herr im Hause sey. Auf ihrer Seite ist vielmehr die Folgsamkeit und der Gehorsam, auf seiner Seite die Anordnung und Bestimmung, was seyn und geschehen soll. Der Mann als das Haupt und der Versorger der Familie hat sie bei allen Gelegenheiten nach außen hin zu vertreten. Dieß Verhältniß, wie es leicht in Zank und Zwiespalt ausschlagen kann, wird allein gemildert durch Liebe, wie sie die Seele der Ehe ist. Es kann daher in einer christlichen Ehe, obgleich das Verhältniß des Mannes und Weibes keineswegs das der Coordination ist, doch nie dahin kommen, daß der Gehorsam der Frau gegen den Mann der des Sclaven, oder auch nur der des Knechts oder der Magd gegen den befehlenden Herrn würde. Und er soll dein Herr seyn — diese Worte sind nur aus dem christlichen Begriff der Ehe richtig zu verstehen. Der Gehorsam der Frau ist der freie,

weil sie dem Manne zutraut, das Rechte zu wissen und zu fordern, und voraussetzt, daß ihr Wille kein anderer als der des Mannes, und des Mannes Wille kein anderer als ihr eigener sey. Jede Uneinigkeit und Verschiedenheit der Meinung darüber löset sich unter der Vermittelung der Liebe in Einigkeit auf. Die Pflicht bleibt auf der Seite des Mannes, in solchem Fall milde und schonend mit der Frau zu verfahren und als der Verständigere auch der Nachgebende zu seyn; dieß um so mehr, da er von Natur der Stärkere, leicht auch der Heftigere ist. Der Frau aber geziemt nicht minder die Sanftmuth und Nachgiebigkeit aus dem Gefühl, daß sie die schwächere ist. Den Launen und der Willkühr des Mannes hat sie die Ruhe, den Gleichmuth und die Gelassenheit entgegenzusetzen. Die Frau hat die Pflicht, den Mann in seinen stürmischen Affecten zu beruhigen, seinen Zorn durch Sanftmuth zu dämpfen und es nicht zur Störung des Hausfriedens kommen zu lassen. Durch Nachgiebigkeit und Schweigen richtet sie in den meisten Fällen mehr aus, als wenn sie nothwendig das letzte Wort haben will; ein zorniges, wüthendes Weib ist ein widerlicher Anblick. Des Weibes Eigenschaft und Pflicht ist vorzugsweise die Geduld, welche Kant deshalb eine weibliche Tugend nennt. Sie beweiset sich vornehmlich unter den zahllosen Leiden und Prüfungen des häuslichen Lebens. Das Weib hat den Widerwärtigkeiten des Lebens nicht soviel Kraft zum Widerstand und zur Ueberwindung von Schwierigkeiten entgegenzusetzen, als der Mann, der in seinen Berufsgeschäften eine Ableitung, wenigstens Erleichterung drückender Gefühle, schwerer Sorgen und Schickungen finden kann. Doch gehört auch zur Geduld viel Kraft, viel Tiefe des Gemüths, eine Frömmigkeit, worin die Frau den Mann übertrifft. An und für sich aber ist auch dieses höchste Gebiet des Lebens das gemeinsame in der Ehe und eben deshalb

γ) die höchste Pflicht des ehelichen Lebens, die immer tiefere Gründung im Boden der Kirche, das gemeinsame Wachsen

des Mannes und Weibes in der christlichen Erleuchtung und Heiligung. Was die Wahrheit der Ehe ist, in der sie vor Gott ihren Anfang nimmt, das muß auch die belebende Seele ihrer ganzen weiteren Entwickelung seyn bis zum Ende. Ist für die gegenseitige Bildung des Geistes und Herzens überhaupt die Ehe die wohlthätigste Schule, so ist sie dieß ganz besonders für das, was der Gipfel aller wahren Bildung ist, für die christliche Weisheit und Frömmigkeit. Christliche Ehegatten, deren Sinn auf den Ernst des Lebens gerichtet ist, heben sich gegenseitig und selbst unabsichtlich, auch ohne Scheinheiligkeit und Scheinsucht und ohne die würdige Heiterkeit des Lebens zu verschmähen, in die höhere Sphäre des Geistes hinauf, welche das Leben im christlichen Glauben ist. Ein Gegenstand von höchstem Interesse für gemeinsames Nachdenken und Gespräch ist ihnen die Religion, und darin, daß sie so mit Bewußtseyn in der Kirche wurzelt, erweiset die Ehe sich fortwährend bestehend in der Wahrheit und Heiligkeit, von der sie an dieser Seite ausgegangen ist. Die christliche Kirche betrachtet die Ehe als den wahren Heerd, als die wesentliche Pflanzschule des christlichen Geistes und Glaubens, nicht nur in Ansehung der Ehegatten, sondern auch in der ganzen und weiteren Bildung eines christlichen Hausstandes. 1 Tim. 5, 14. Tit. 2, 4 ff. Ephes. 5, 23. 25. 28. 33. Col. 3, 19. 1 Petri 3, 7. 1 Cor. 11, 9.

2) Die Kinder. Die Ehe ist als solche die Möglichkeit sittlicher Kindererzeugung; sie kann zwar auch, ohne daß Kinder erfolgen, eine wahre und wirkliche Ehe seyn, ja selbst eine glücklichere, als manche, die nicht ohne Kinder und doch voll Zwietracht und Elends ist. Aber zu ihrer völligen Verwirklichung und Realität gelangt sie doch erst, indem sie nicht mehr die kinderlose ist. In den Kindern ist durch die Eltern ihre gegenseitige Liebe eine wahrhaft objective. In dem Kinde liebt der Gatte die Gattin und umgekehrt. Kinder sind Gaben Gottes und durch die Taufe den Eltern in einer Weise ans Herz ge-

legt, die alle nur natürliche Liebe weit übertrifft. Was nun zu betrachten ist an dieser Seite des Familienlebens, ist das Verhältniß der Eltern und Kinder zu einander, sodann das Verhältniß der Geschwister unter einander, und endlich der Uebergang der Kinder zur Bildung neuer Ehen.

a) Das sittliche Verhalten der Eltern zu den Kindern und dieser zu jenen ist zunächst, was die erstere Beziehung betrifft, zusammengefaßt und enthalten in der einen Pflicht der Erziehung. An die Erzeugung der Kinder schließt sich sittlicher Weise die Erhaltung und an diese die Erziehung an. Die zweite von diesen kann auch als die erste und nächste Seite der Erziehung betrachtet werden und ist als solche die physische Erziehung. Das Recht auf der Seite der Kinder und die Pflicht auf Seiten der Eltern entsprechen sich gegenseitig in der Erziehung. Die Pflicht der Sorge für die Kinder ist Eltern schon durch die Natur aufgelegt, und wenn sie bei den Thieren in Ansehung ihrer Jungen sich nicht weiter erstreckt, als auf deren Lebenserhaltung, so lange bis sie selbst sich ihre Nahrung suchen können, so ist es, weil das Thier mit seiner Geburt im Wesentlichen vollständig und fertig ist und über das, was es geworden ist, nicht hinausgehen, sondern nur noch leiblich wachsen und erstarken kann. Der Mensch hingegen, unmittelbar nach seiner Geburt das hülfsbedürftigste Wesen, bedarf der sorgfältigsten Pflege, damit sein Leben erhalten, sein Wachsen gefördert und ihm auch seine Gesundheit bewahrt werde. Das Recht der Kinder, erzogen zu werden, gründet sich darauf, daß, was der Mensch seyn soll, er nicht durch Instinct hat, sondern es sich erst zu erwerben hat. Die natürliche Liebe der Eltern zu den Kindern ist in der Regel so stark und durch sich selbst schon so wirksam, daß es eben deshalb schon unnatürlich genannt wird, wenn Eltern ihre Kinder vernachlässigen, sie aussetzen, wie Rousseau noch aus bloßer Abstraction mit den seinigen that, oder sie gar umbringen. Kindesmörderinnen sind ein Greuel für die Gemeinde

und werden gerichtlich schwer bestraft. Doch duldet der Staat hie und da noch Findelhäuser oder legt sie selber an, welches dann ein würdiges Seitenstück ist zu den geduldeten Bordellen und eigentlich Fortsetzung und Vollendung derselbigen Theorie. Allerdings muß der Staat in der Kirche und diese in jenem auch schon die Erziehung eben geborener Kinder übernehmen und dazu eigene Anstalten haben, aber nur in dem Falle des Unvermögens der Eltern dazu oder nach ihrem Tode. An Waisenhäusern fehlt es in keinem sittlich geordneten Gemeinwesen. Doch geht die Sorge der Kirche und des Staats auch darauf, daß Eltern, die ihre Kinder erziehen können, dieses auch wirklich thun, oder, wenn sie aus zu großer Armuth und Arbeitsamkeit es unterlassen, die Kinder in Warteschulen und Kleinkinderbewahranstalten untergebracht werden. Die bürgerliche Gesellschaft und die christliche Gemeinde vertreten in diesen Fällen nur die Eltern, und es ist deren Pflicht, da sie unterlassen wird, welche jenen das Recht giebt, sich der Kinder, nöthigenfalls selbst gegen den Willen der Eltern, anzunehmen. Die Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit, von welcher Seite sie komme, bringt viele Kinder frühzeitig ums Leben. Dienstarbeiten der Kinder können sich, wo sie von ihnen gefordert werden, nur auf die Erziehung beziehen und nur ein Theil von dieser seyn. Sollen sie etwas für sich seyn und gelten, wie das Dienen der Kinder in den Fabriken von England und sonst, so ist das eins der unsittlichsten Verhältnisse und macht Kinder den Sclaven gleich. Weise Regierungen haben auf diese entwürdigenden Dienste und deren Abschaffung, wenigstens Beschränkung, längst ihr Augenmerk gerichtet. Es ist überhaupt nicht genug, daß der Mensch nur lebe und gesund sey, er muß auch an seiner Seele, an seinem Verstand und Willen gebildet werden. An die physische Erziehung schließt sich die intellectuelle und moralische. Beide beginnen an Kindern ihr Werk in und mit dem Erwachen des kindlichen Bewußtseyns, sowohl der Welt und ihrer selbst, als auch des Unterschiedes von Gut und Bös.

Es ist der Eltern Pflicht, ihre Kinder für die Welt und zu nützlichen Mitgliedern derselben, für ihren Beruf, zu verständigen, geschickten, thätigen Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft und der christlichen Kirche zu bilden, und je nach ihrem Stand und Vermögen für guten und zweckmäßigen Unterricht in nützlichen Kenntnissen und Fertigkeiten zu sorgen, sie zur Ordnung und zum sittlichen Wohlverhalten anzuhalten, und ihnen darin mit einem guten Beispiel voranzugehen. Die moralische Erziehung hat es vom Anfang an mit vielen Unarten und Ungezogenheiten, angeerbten und erworbenen, mit dem natürlichen Hang zum Bösen und dem Eigensinn und Eigenwillen der Kinder zu thun und kann in der Entwöhnung davon nur schrittweise und sich anschließend an die Jahre und die Entwickelung der geistigen Fähigkeiten zu Werke gehen. Was die äußerliche Gerechtigkeit in die Augen fallender Werke und Unsitten betrifft, wird sie auch der Strafen sich nicht enthalten können, nicht um Uebles mit Ueblem zu vergelten, sondern um dadurch auf das Herz und den Willen zu wirken, damit darin der Entschluß zur Besserung und die freie Neigung zum Guten entstehe. Die Zucht hat den Zweck, den freien Gehorsam zu veranlassen, nicht bei der Furcht vor der Strafe oder dem schmerzlichen Eindruck derselben stehen zu bleiben. Daher die Strafe hier nicht sowohl der Gerechtigkeit wegen, sondern mehr subjectiver, moralischer Natur ist zur Abschreckung, und nothwendig in eben dem Maaß zurücktreten muß, als christliche Gesinnung in bestimmten Gefühlen sich bei Kindern äußert, ob sie auch noch in Fehltritte gerathen. Auch in allen diesen Beziehungen wird von Seiten der bürgerlichen Obrigkeit, wie der christlichen Gemeinde auf die Gesinnung der Eltern eingewirkt, indem ihnen Veranlassungen und Vergünstigungen der verschiedensten Art dargeboten und gewissenlose Eltern auf ihre Schuldigkeit aufmerksam gemacht und nöthigenfalls dazu gezwungen werden. Aber einen größeren Werth freilich hat die sittliche Erziehung, wenn Eltern frei und im klaren Bewußtseyn

der Nothwendigkeit derselben sich unterziehen und diese Pflicht gern auf sich nehmen, ob sie gleich mit großen Sorgen, Schwierigkeiten und Aufopferungen verbunden ist. Das Ziel und die Bestimmung der Erziehung eines Christen durch Christen ist aber nicht nur, daß er lebe und gesund sey, auch nicht nur, daß er sich und der Welt diene, er soll auch nicht nur in dem allen, sondern auch außerdem noch Gott dienen lernen an und für sich und sein Leben und Wirken in der Welt zu einem beständigen Gottesdienst machen. An die physische, intellectuelle und moralische Erziehung knüpft sich daher noch die fromme, die Nothwendigkeit, Kinder für die Gemeinde des Herrn zu erziehen und sie zu lebendigen, eifrigen, treuen Mitbürgern in seinem Reich zu bilden. Vom Beginn des Bewußtseyns an muß alles Lehren und Anleiten schon den unbestimmt frommen Character haben, der mehr ein Ahnenlassen großer, künftiger Güter, als eine Gewährung ist. Das Anhalten der Kinder zum Gebet am Morgen und Abend, wie bei Tisch, ist ihnen um so mehr jener künftigen Güter Verheißung, als sie für den Augenblick durchaus keinen Nutzen davon einzusehen vermögen. Um so sicherer bietet ihnen dann das geschichtliche Christenthum, wenn es allmählich an sie herankommt, das lösende (und erlösende) Wort für alle Räthsel des Bewußtseyns dar. Erst darin vollendet sich die Erziehung, so daß die Erzogenen nun die weitere Erziehung ihrer selbst von da an selbst übernehmen können. Ephes. 6, 4. 1 Cor. 12, 14. Col. 3, 21. 1 Tim. 5, 8. Sprüche Sal. 29, 17. Tit. 1, 6. 2, 4.

Andererseits das Verhalten der Kinder zu den Eltern, soweit es pflichtmäßig ist, enthält vor allem den Gehorsam. Er ist der unbedingte, ja blinde, so lange Kinder noch in dem alten Testament des Vorhofes zum Christenthum stehen und sie die Nothwendigkeit solches Gehorsams noch nicht einzusehen vermögen. Aber da findet der Eltern Wille und Forderung noch den Eigensinn und Eigenwillen vor, welcher zu bre=

chen und der Gegenstand anhaltender Zucht ist. Die Abzweckung der letztern ist nicht die Willenlosigkeit der Kinder, sondern daß sie nur mit ihrem Willen in den der Eltern eingehen, ihren eigenen Willen nicht mehr dem der Eltern entgegensetzen. Die Pflicht des Gehorsams der Kinder entspricht dem Recht der Eltern, und dieses ist begründet in ihrer Pflicht, die Kinder zu erziehen. In den Eltern haben Kinder die Vernunft und Sittlichkeit persönlicher Weise vor sich, und was von da an sie kommt, ist ihnen Gesetz ohne Widerrede. Kinder können, um gehorsam zu seyn, nicht verlangen, daß Eltern sich bei ihnen auf Raisonniren aus Gründen einlassen. Legt man Kindern Gründe vor, sagt Hegel, so überläßt man es denselben, ob sie diese wollen gelten lassen, und stellt daher alles in ihr Belieben. (Philos. d. R. S. 236.) In dem unbedingten Vertrauen der Kinder zu ihren Eltern, deren Verstand und Vernunft den Mangel derselben in ihnen ersetzen muß, hat die Pflicht des kindlichen Gehorsams unbedingte Nothwendigkeit. Obgleich aber wesentlich auf Recht und Nothwendigkeit beruhend, ist des Gehorsams, gefordert und geleistet, beste Form die Liebe, welcher in den Kindern zur Seite geht die nach und nach aufkommende Einsicht in die Nothwendigkeit des Gehorsams, dessen Zweck selber ist, daß der Mensch zur Freiheit gelange unter dem Gesetz. Matth. 15, 3—6. Marc. 7, 9. Col. 3, 20. Ephes. 6, 1 ff. Röm. 1, 30. Vermittelt durch Liebe geht die Furcht, die Anfangs noch in dem Gehorsam war, allmählich in Ehrfurcht über. Diese beruht wesentlich auf dem Gefühl der Unterordnung, welches in Kindern genährt werden muß, um sie vor Vorlautigkeit und Anmaßung zu bewahren. Das unbedingte Vertrauen der Kinder zu ihren Eltern nimmt die Gestalt der Ehrerbietung an, worin Kinder nur wollen und thun, was den Eltern Freude macht. Das Gefühl ihrer intellectuellen und moralischen Schwäche und die Vergleichung derselben mit den geistigen und sittlichen Vorzügen der Eltern erweckt diese Ehrerbietung, welche die sich äußernde und darbietende

Ehrfurcht ist. 2 Mose 20, 12. Sir. 3, 12. Spr. Sal. 23, 22. In der Dankbarkeit endlich vollendet sich der Gehorsam und die Ehrfurcht, und sie ist jene kindliche Pietät, welche von jeder andern sich wesentlich unterscheidet, wie jede Dankbarkeit gegen Wohlthäter, welche nicht zugleich die Eltern sind, eine ganz andere ist. Indem in dem Glauben der Kinder an die treue Liebe und reine Uneigennützigkeit ihrer Eltern kein Zweifel aufkommen kann, ist dieser Glaube ein Wissen. Aus diesem Grunde besonders, und weil die Dankbarkeit Kindern so sehr erleichtert ist selbst durch Fleisch und Blut, ist im allgemeinen sittlichen Urtheil der Welt Undank der Kinder das schwärzeste Laster. Eltern fühlen dadurch sich um so mehr betrübt, da sie, im Unterschied von allen andern Wohlthätern, die auf Dank keinen Anspruch machen, solchen als nothwendig voraussetzen und darauf rechnen, ein Recht auf die Dankbarkeit der Kinder haben und sie erwarten, ohne daß die Reinheit ihrer Wohlthaten dadurch getrübt würde. Dieß hat seinen wesentlichen Grund in der Verzweigung der kindlichen Dankbarkeit mit dem Gehorsam und der Ehrerbietung gegen die Eltern. Nicht nur das Urtheil der Gemeinde, sondern auch die bürgerliche Gesetzgebung nimmt sich der Eltern gegen undankbare Kinder an. Selbst wenn mit der Zeit die elterliche Autorität zurücktritt und Kinder mündig und selbständig geworden sind, kann ihre Dankbarkeit sich nicht verlieren und bewegt sie vielmehr, sich der alten und schwachen Eltern anzunehmen. Der Sohn aus niederem Stand im Staat hochgestellt, thut nur, was seine Pflicht ist, wenn er sich seiner Eltern nicht schämt, sie pflegt und unterstützt. Treuer Eltern Gedächtniß bleibt noch nach ihrem Tode im Andenken der Kinder aufbewahrt. Sir. 3, 14—18. 1 Tim. 5, 4.

b) Das Verhalten der Geschwister unter einander. Es hat seine sittliche Grundlage an der Liebe und Eintracht, und sie hat ihren Grund im Wesen der Familie, welche ein Reich des Friedens ist. Von der Innigkeit, Zärtlichkeit der

Bruderliebe nimmt die Religion der Liebe ihre höchste Bezeichnung her für die Liebe des Nächsten und für die allgemeine Menschenliebe, wie die Glieder des Reiches Christi überhaupt eine Familie von Brüdern bilden. Die Liebe der Familienglieder unter einander ist jedoch noch modificirt durch Fleisch und Blut, durch den Unterschied der Geschlechter und das verschiedene Temperament. Geschwister sind schon durch die Natur auf einander angewiesen; aber eben die häusliche Nähe und stete Berührung führet unter ihnen der Collisionen und Conflicte viele herbei, und um so mehr, je weniger sich ihr Eigensinn und Ungestüm vor den Eltern geltend machen kann. Die für den Augenblick heftigen Ausbrüche des Zorns zwischen Brüdern finden jedoch in der persönlichen Nähe und Anschauung bald wieder ihre Beilegung, da hingegen Partheien in verschiedenen, wenn auch sich verwandten Familien ganze Generationen hindurch ihren Haß und Grimm gegen einander fortpflanzen, um so mehr, als die Reflexion daran Antheil hat. Gegen das heftige, auffahrende Wesen des Bruders ist die Schwester die sanfte und duldende. Der Eltern Pflicht ist es vorzüglich, die Streitigkeiten der Kinder unter einander auf der Stelle auszugleichen und in Liebe beizulegen, überhaupt den Geist der gegenseitigen Liebe zur Herrschaft zu bringen. Dieß macht einen wesentlichen Theil der Erziehung aus. Der Zorn, die Rache der Kinder gegen einander ist auf alle Weise zu dämpfen und nach Umständen scharf zu bestrafen, damit die Leidenschaft nicht weiteres Feld gewinne. Das Aeußerste an dieser Seite, der Brudermord, ist dem Vatermord gleichzustellen. Modificirt ist endlich das Familienleben der Geschwister durch das ungleiche Verhältniß der jüngeren und älteren zu einander. In dieser Beziehung kommen oft peinliche Verhältnisse vor, wie wenn die Mutter den schon erwachsenen Kindern noch neue zugesellt. Ist die Verschiedenheit der Jahre groß, und sind vollends die Eltern nicht mehr am Leben, so haben die erwachsenen und schon erzogenen Geschwister die Pflicht,

die jüngeren, unmündigen zu erziehen und gleichsam Elternstelle an ihnen zu vertreten, die jüngeren aber haben, ohne sich auf das geschwisterliche Verhältniß zu berufen, die Pflicht, den älteren Geschwistern unbedingt zu gehorchen. Treten endlich die Kinder sämmtlich allmählich selbständig auf und löset sich ebendamit das unmittelbare Familienband, so verschwindet damit doch nicht der Familiengeist. Geschwister, auch wenn sie sämmtlich verheirathet sind, bleiben in dem Verhältniß der Familiarität. Thiere, wie sehr auch unter ihnen die Alten an die Jungen und diese an jene im Anfang geknüpft sind, machen sich bald nachher nichts mehr aus einander, lassen sich laufen im eigentlichen Sinn und gehen sich nichts mehr einander an. In den Familien der Menschen löset sich wohl durch Knüpfung neuer Verhältnisse das Band der Intimität, dergestalt, daß diese nicht mehr wie früher dieselbige ist, aber es bleibt ein sittliches Verhältniß, welches verhindert, daß die frühere Geschwisterliebe je in jene thierische Gleichgültigkeit übergehe. Es ist der Begriff der Familie, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befanden, mit der Zeit zu entlassen. Zur Würdigkeit, Volljährigkeit und ebendamit zur Selbständigkeit und freien Persönlichkeit gelangt, treten sie aus der natürlichen Einheit der Familie heraus, und es löset ebendamit sich diese auf.

c) Uebergang der Kinder zur Stiftung neuer Ehen und Familien. Sind Kinder in einer Familie majorenn und hiedurch fähig geworden, sowohl eigenes freies Eigenthum zu haben, als eigene Familien zu stiften, so ist für sie, als die Einzelnen, die Familie nur der Durchgangspunct und Anfang gewesen, woraus sich das Daseyn einer andern und mehrerer entwickelt. Die Einheit der Familie entläßt aus ihr die bis dahin noch in ihr gebundenen Momente zu selbständigen Realitäten, und die Familie geht in eine Mehrheit von Familien über, welche sich in äußerlicher Weise zu einander verhalten. Es fragt sich nur, auf welchem Wege die neuen Ehen zu

Stande kommen, ob durch die Vorsorge und Veranstaltung der Eltern, oder durch die freie Neigung der Kinder. Das erstere kommt in regierungsfähigen Häusern und mit überwiegend politischem Zweck nicht selten vor, sogar in der Weise, daß die Kinder und deren Neigungen dabei gar nicht gefragt, auch die Ehen schon in Bezug auf die noch unmündigen verabredet werden. Häufiger noch kommt es vor, daß der Sohn oder die Tochter sich heimlich verlobt und ohne Vorwissen der Eltern. Wo das geschieht, ist offenbar die Voraussetzung, daß die Eltern ihre gesetzlich erforderliche Einwilligung nicht geben würden, und das Verheimlichen setzt schon kein gutes Gewissen voraus. Schleiermacher nimmt sich der Kinder und deren freier Neigung sehr an gegen die Eltern in dem Falle, daß diese die Einwilligung versagen. (Die christl. Sitte, S. 360.) Es kommt aber auf den Grund an, aus welchem sie das thun. Gegen die Willkühr der Eltern hat auch der Staat die Einrichtung getroffen, den elterlichen Consens, als nicht absolut nothwendig, für den Fall der Beschwerde von Seiten der Kinder suppliren zu können. Allein dieß alles setzt schon zwischen Eltern und Kindern sittlich verschrobene Verhältnisse voraus, und den Anfang dazu haben Kinder durch ihr Verlöbniß hinter den Rücken der Eltern oder dadurch gemacht, daß sie auf der Eltern erklärten Willen keine Rücksicht genommen haben. Ob der Gehorsam der Kinder zwar in den reifern Jahren ein anderer ist, als der unbedingte in der vorhergegangenen Zeit, so darf doch um keinen Preis der Anfang einer neuen Ehe mit dem Ungehorsam der Kinder gemacht werden. Dieß ist ein sittlich ganz verfälschtes Verhältniß. Das äußerste in dieser Reihe ist die Entführung, welche von der Verführung nicht sehr verschieden ist. Die heimlichen Verlöbnisse waren in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts Gegenstand eines bittern Streites zwischen Luther und den Juristen in Wittenberg, worüber jener sogar die Stadt verließ. Es kommt in dieser Angelegenheit weniger darauf an,

was positiven Rechts, als was in sich selbst vernünftig und sittlich ist. Auch der Apostel scheint der Meinung zu seyn, daß die Ehen der Kinder von den Eltern ausgehen. 1 Cor. 7, 37 ff. Doch ist dabei offenbar die Voraussetzung, daß dieß in freier Ueberlegung und Vereinbarung mit den Kindern geschieht, und Eltern den Willen der Kinder nicht erzwingen. Das Wahre und Sittliche ist demnach, daß weder die Neigung der Kinder ohne die Bestimmung der Eltern, noch diese ohne jene das Entscheidende sey, sondern die eine mit der andern zusammenwirken müsse, wobei es dann freigelassen ist, ob die Initiative von der einen oder andern Seite ausgehe. Um eine glückliche Ehe zu stiften, muß die Reflexion der Eltern mit dem Pathos der Kinder sich vereinigen. Die Störung dieses normalen Verhältnisses, sey es von der einen oder andern Seite, ist schon ein Unsittliches, welches den Keim mannigfachen Verderbens in sich trägt. In neuern Zeiten und Komödien wird oft das Verliebtseyn als die Hauptbedingung einer glücklichen Ehe gefordert, wie Don Quixote glaubte, Dulcinea von Toboso sey die einzige Dame in der Welt, die er anbeten könnte. Solchem Phantasiespiel steht gegenüber die Härte, womit die Ehe oft als Mittel und Weg zu Reichthümern und ansehnlichen Verwandtschaften angesehen und erzwungen wird. Moralische Verwirrung richtet nicht selten auch die zu seinen Institutionen allerdings zweckgemäße Bestimmung des Staats gegen Misheirathen an. Es kann die reinste und edelste gegenseitige Liebe seyn, welche Einen von hohem Stand oder aus den höhern Ständen mit einer Person aus den untern und niedern Ständen zur Ehe verbinden will. Eheliche Verbindungen zwischen Adeligen und Bürgerlichen werden zwar nicht mehr als Misheirathen angesehen, zumal die reiche Braut oft die einzige Möglichkeit ist, die adeligen Güter zu conserviren und von ihrer Schuldenlast zu befreien. Aber der Gegensatz ist oft viel stärker, und da tritt der Staat, wie schon oben gesagt, mit Verboten ein. Schleiermacher hat

hierüber das Richtige ausgesprochen: es muß Jedem freistehen, auf seine politischen Verhältnisse Verzicht zu leisten, um sein Gewissen nicht zu verletzen (S. 364.). Es wäre dagegen weit besser, den Gemeinden, denen nur zu oft die Kinder leichtsinnig geschlossener Ehen zur Last fallen, das Recht der Miteinwilligung zu verleihen, der Analogie gemäß, nach welcher der Staat zur Ehe der Staatsdiener dessen Consens erforderlich gemacht hat. — Dem Verlauf der aus der Auflösung der Familie neuentstandenen Familien ins Unendliche tritt die Idee einer höhern Einheit entgegen, welche sie theils drängt und treibt, theils in ruhiger Uebereinkunft sammelt zu einem Volke. Der Ursprung desselben ist die gemeinschaftliche natürliche Abstammung, die Erweiterung der Familien zu Häusern und Stämmen und die Vereinigung der zerstreuten, sowohl durch Gewalt, als freiwillige Bedachtnahme auf das gemeinschaftliche Interesse. Die nationale Abgeschlossenheit bestimmt sich zum Theil ganz äußerlich durch Naturgränzen, Meere und insularische Totalitäten, Gebirge und Flüsse, durch diese jedoch weniger, als durch jene (der Rhein ist keine solche Gränze zwischen Deutschland und Frankreich, wie die Pyrenäen zwischen Frankreich und Spanien). Durch solche natürliche Gränze macht die Natur die ersten Anlagen zu einem Volk in ganz äußerlicher, räumlicher Weise; aber es ist die Freiheit des Willens, welche sich in solche natürliche Bestimmtheit fügt und sie zu sittlichen Zwecken benutzt. Ackerbau und Ehe sind daher mit Recht als Anfang und Stiftung der Staaten betrachtet worden. In Folge des erstern kommt Privateigenthum in dem herumschweifenden, seine Subsistenz suchenden Leben des Wilden und ebendamit Privatrecht und die Sicherung des Erworbenen auf, sowie dann damit auch Familiengut und Fürsorge für die Familie verknüpft ist. Daher man im Alterthum sich der Einführung des Ackerbaues und damit zusammenhängender Institutionen als göttlicher Thaten, der Verehrung werth, bewußt war. Der Familiengeist assimilirt sich

das Aehnliche und Verwandte, und es bildet sich eine Familienfreundschaft, eine geistige Verwandtschaft, welche sich auf dem nämlichen Boden und Raum der Erde am bestimmtesten durch die Sprache ausdrückt. Die Sprache, ursprünglich von einem Familienstamm ausgehend, verallgemeinert sich und wird die Sprache aller dieser verschiedenen Familien; so wird sie zur Volkssprache. Der Volksgeist hat an der Volkssprache seinen reinsten Ausdruck, und nichts erhebt das Volk so sehr zur Einheit, als die gemeinschaftliche Sprache, die Grundlage des gemeinen Wesens und Verkehrs, der bürgerlichen Gesellschaft. Die Familien sind die Elemente des Volkes und der bürgerlichen Gesellschaft, und sie sind die wesentlichen Momente, aus denen der Staat hervorgeht. In Wahrheit aber ist der Staat, als Resultat derselben erscheinend, ihr wahrhafter Grund. Er ist es, auf den es vom Anfang herein abgesehen ist. Bevor jedoch zu ihm überzugehen ist, muß erst noch von dem Anhang der Familie, der das Gesinde ist, wiewohl nur ebenso anhangsweise, in der Wissenschaft gehandelt werden.

3) Das Gesinde. Schleiermacher handelt von dem Gesinde gar nicht, weil dieß Verhältniß ein wechselndes sey. Das ist es allerdings, aber darum doch ein sittliches und beachtungswerthes. Es ist nur ein äußeres, welches sich willkührlich knüpfen und lösen läßt. Das Gesinde schließt sich der Familie an, und gehört in dem System der häuslichen Bedürfnisse wesentlich zum Hausstand und Bestand der Familie, ohne der Mitgliedschaft derselben organisch eingefügt zu seyn. Daß ein solches Verhältniß sich knüpft, hat seine Gründe in dem Bedürfniß, dem Verstand und der Willkühr; Dienstboten lassen sich miethen und werden gemiethet, je nachdem sie brauchbar gefunden sind, und ebenso kann die Miethe gegenseitig aufgesagt und das Verhältniß aufgehoben werden. Es beruhet mit Einem Wort auf einem Vertrag. Darin ist die Aeußerlichkeit, Verständigkeit und Willkührlichkeit des Verhältnisses ausgesagt. Was von der Ehe und Familie, vom Staat

und von der Kirche nur in unwürdiger und unsittlicher Weise gesagt werden kann, die Ehe sey ein Vertrag, das Verhältniß des Regenten zu seinen Unterthanen ein Vertrag, die Ausübung der kirchlichen Rechte vom Staat beruhe auf einem Vertrag, das muß allerdings gelten von einem solchen Verhältniß, wie es das ist zwischen der Herrschaft und Dienerschaft. Darin aber, daß es auf einem Vertrag beruht, ist es selbst schon ein rechtliches, sittliches. Es beginnt, dieß zu seyn, einerseits in dem Vertrauen, andererseits in der Treue, und je mehr beides von beiden Seiten wächst, um so inniger schließt das Gesinde sich an die Familie an, um so mehr wird es selbst, wenngleich auch so immer noch äußerlich, in den Familienkreis hineingezogen. So war es in alten Zeiten die schöne Sitte, daß in den mittleren Ständen, im Bürgerstande, das Gesinde mit der Herrschaft an Einem Tische aß, und als ein eben so schönes und rühmliches Zeichen, gleich rühmlich für die Herrschaft und Dienerschaft, ist die noch zuweilen vorkommende Erscheinung, daß ein Knecht oder eine Magd bei Einer Herrschaft ihr ganzes Leben hindurch blieb und selbst das Jubiläum der Dienerschaft feierte. Sind soviel Leiden und Freuden zwischen dem Herrn und Diener getheilt und gemeinschaftlich getragen, so bildet sich Freundschaft zwischen beiden, wie Terenz und Plautus dergleichen schildern, selbst in dem Verhältniß des Sclaven und seines Herrn zu einander. Ein zweideutiges Zeichen hingegen ist die Aussetzung von Prämien für Dienstboten, welche anhaltend, 15, 25 Jahre und länger bei Einer Herrschaft gewesen. Es geschieht dieß vom Standpunct der bürgerlichen Gesellschaft und Gerechtigkeit, aber nur wegen der herrschenden Entartung des Gesindes und um der zunehmenden Corruption entgegenzuwirken. Wenn auch nicht unmittelbar durch die christliche Lehre, so ist doch durch die herrschende christliche Sitte vom Anfang der Kirche an der Zustand des Hauswesens in dieser Beziehung gründlich geändert und verbessert worden. Der Hausherr ist nicht mehr der Besitzer des

Gesindes, als seines Eigenthums, auch nicht mehr der Herr dem Knecht so gegenüber, daß dieser der Sclav seines Herrn wäre. Das Christenthum hat diesen Fortschritt wesentlich dadurch bewirkt, daß es der Ehe und dem Familienleben überhaupt ein sittliches Fundament gegeben. In der vorchristlichen Zeit hatte die Ehe und Familie überhaupt noch nicht ihre sittliche Wahrheit und Würde erreicht durch die darin waltende Liebe, welche sich über alle Hausgenossen verbreitet. Man kann zwar nicht sagen, der Apostel habe die Sclaverei geradezu abgeschafft oder untersagt, aber er fordert doch, daß Herrschaften mit dem Gesinde menschlich verfahren, ihm keine unerträgliche Lasten aufbürden, ihm nicht das Unwürdige zumuthen, ihm den Lohn nicht vorenthalten, sondern bedenken sollen, daß sie auch einen Herrn im Himmel haben. Ephes. 5, 9. Col. 4, 1. Jac. 5, 4. 1 Joh. 5, 4. Philemon 16. Die Dienenden aber ermahnt er, mit ihrem Loos zufrieden zu seyn und nicht zu vergessen, daß sie der Herrschaft Gehorsam und Folgsamkeit, Hochachtung und Ehrerbietung, Treue und Anhänglichkeit schuldig sind, den Geschäften ihres Berufs unverdrossen und gern sich unterziehen, über die Familienangelegenheiten und Geheimnisse tiefes Schweigen beobachten. Ephes. 6, 5—8. Col. 3, 22 ff. Tit. 2, 10. 1 Petri. 2, 18 ff.

B. Der Staat.

1) Die sittliche Substanz des Staats. In der Wissenschaft der christlichen Sittenlehre kann der Staat nur betrachtet werden, wie er in der christlichen Kirche, und somit selbst der christliche Staat ist. Das Christenthum hat den Staat nicht erst gemacht; es fand ihn bereits vor; aber es hat ihn erst zu seiner Wahrheit gebracht. Es ist demnach ganz gleich, ob man von dem wahren, oder dem christlichen Staat spricht. Kirche und Staat verhalten sich zu einander, wie Gesinnung und ihre Erscheinung oder Verwirklichung. Wie dieses auf ein gemeinsames Princip hinweiset, so auch auf den Unterschied beider. Der Staat ist, wie die Familie, wie die Kirche, ein sittliches Institut. Die christliche sowohl, als die politische Gesinnung ist

eine sittliche, und der moralische Geist in beiden der eine und selbige. Aber sowohl der Begriff des Staats und der Kirche, als der Organismus, zu welchem sie demgemäß sich entwickeln, ist ein anderer, und dieser Begriff ist bestimmt durch die unterschiedene Wesenheit beider. Der Begriff des Staats ist von solcher Extension, daß er Alles, was das äußerliche Daseyn und Leben, Besitz und Eigenthum, die Wahrung und Sicherheit desselben angeht, mit Bestimmungen des Rechts und Gesetzes umfaßt. Im Gesetz ist, was an sich Recht ist, als geltend gesetzt und bekannt, d. h. zum Bewußtseyn und zur öffentlichen Kenntniß gebracht. Spricht man im gewöhnlichen Leben vom Polizei- und Rechtsstaat, so will man nur tadeln, daß ein Staat sich darauf beschränke. An und für sich gehören Polizei und Rechtspflege wesentlich mit zum Staat. Der Staat ist das Reich der sittlichen Idee in ihrer Energie und Realität, er ist der sittliche, Vernunft und Freiheit in sich realisirende Geist des Volks. Der Geist aber ist Wissen und Wollen; jenes ist die Staatsintelligenz, dieses der Staatswille, an welchem als dem allgemeinen das objective Gelten ausgeprägt ist als Gesetz. Als der Volksgeist ist der Staat der alle Sittlichkeit des Volks in sich befassende Organismus; er ist dieses jedoch auf verschiedenen Stufen. Soweit das Sittliche das physische, industrielle Leben betrifft, ist die Staatspolizei die das Leben und Eigenthum durch unmittelbares Einschreiten schützende Macht. In die Rechtssphäre tritt es, sofern das Recht es mit der Existenz des Sittlichen zu thun hat, vermittelst des an allen Seiten bestimmten Gesetzes. Aus dem allgemeinen Willen stammend muß der einzelne Wille sich dem Gesetz, als der über diesen übergreifenden Macht unterwerfen, und thut er es nicht, so kehrt das Recht im Gesetz sich als Zwang heraus und verwandelt die Macht sich in die Gewalt. Der das Gesetz regierende Wille wird durch dasselbe negirt und damit corrigirt, zur Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Willen durch die Strafe reducirt. Außer dem

Polizei- und Rechtsgebiet ist der Staat jedoch auch noch das der Sittlichkeit im eigentlichen Sinn, sofern es in ihm allein in die Oeffentlichkeit tritt. Wer kann behaupten, daß nicht auch das in das Gebiet des Staats falle, was nicht auch Zwangsmaßregeln unterworfen wäre? Der Staat hat vieles zu veranlassen, zu gründen und zu beschützen, zu dessen Förderung, weil es rein allein Werk der sittlichen Gesinnung und freien Thätigkeit ist, er keinen Zwang anwenden darf, ohne das von ihm selbst Gewollte, Veranlaßte und Gegründete zu zerstören. Wird Zwang und Strafe da angewandt, so ist es wegen Uebertretung der übrigen Staatsgesetze als Rechtsgesetze, wie in dieser Sphäre der Staat auch Zwangsanstalt nur ist gegen die Willkühr und den widerspenstigen Willen der Einzelnen. Jenes hingegen ist diejenige Seite des sittlichen Lebens, die der Staat als solcher wesentlich oder innerlich weder hervorbringen noch erhalten kann, sondern die lediglich in der Freiheit beruht, daher an jeder Berührung durch Zwangs- und Gewaltmaßregeln zu Grunde geht. Der Staat kann die Kunst, die Wissenschaft, die Kirche nicht seyn, sondern sie nur begünstigen, oder, wenn er sie nicht will, unterdrücken; alle ihre Aeußerungen und Handlungen erscheinen im Staat; er stiftet und unterhält Anstalten für sie; er erhält sich in Kenntniß von ihnen und überwacht sie. Wie er, als das Allgemeine, nicht seyn kann ohne sie, so können sie auch nicht seyn ohne ihn und seinen Willen; sie haben vielmehr äußerlich an ihm den Grund ihres Daseyns und ihrer Erhaltung. Wenn der Staat nicht nur die äußerlich organisirende Macht, sondern auch die gesetzgebende seyn will für das innere Leben der Kunst, der Wissenschaft und Kirche, so ist es um diese geschehen. Wer wird sagen, die Regierenden im Staat seyen gerade auch die größesten Künstler, Philosophen und Theologen, und sie dürften nur ihren Geschmack in allen Zweigen des geistigen Lebens geltend machen; ihres Amtes ist nur, die tüchtigsten Männer an ihren rechten Platz zu stellen und ihnen den

nöthigen Spielraum zur Entwickelung ihrer Kräfte zu bereiten, sie darin nicht zu beengen oder wohl gar zu meistern und ihnen die wahre Kunst und richtigste philosophische und theologische Lehrmethode vorzuschreiben. Wirth, indem er einerseits den Staat als ein über das Rechtsgebiet hinausgehendes sittliches Institut fasset, fällt doch nur auf jenes zurück, indem er den Staat auf eine solche Gesetzgebung beschränkt, die nöthigenfalls mit Gewalt durchgesetzt werden kann und die tieferen Lebensgebiete des sittlichen Geistes „jenseit des Staats" fallen läßt. (Speculat. Eth. II. S. 86.) Die vage und oberflächliche Vorstellung meint, Kunst, Wissenschaft, Kirche würden dadurch degradirt, daß sie im Staat ihre wahre Lebendigkeit und Wirklichkeit finden. Der Staat ist die sittliche Idee in ihrer Realität und Wirklichkeit gerade darin, daß Niemand außer ihm und ohne ihn zum vollkommenen Bewußtseyn und Genuß seiner Freiheit gelangen kann. In das Gebiet des Staats fällt selbst das Innerlichste der Gesinnung und Religion, sofern es in öffentlichen Handlungen sich äußert und erscheint. Die älteren Gesetzgebungen vermischen allerdings noch oft, was der Gesinnung und Innerlichkeit und was der erscheinenden Handlung und Aeußerlichkeit, also was dem ethischen und politischen oder juridischen Gebiet angehört. Auch in neuern Zeiten haben Staaten sich oft die Tendenz und Gesinnung der Unterthanen, besonders der Schriftsteller, zum besonderen Gesichtspuncte gemacht, womit sich aber leicht die Verwandelung des Rechts in Unrecht verbinden kann. Das Recht, das an sich ist und Recht bleiben muß, hat sein Daseyn im Gesetz; beide aber haben ihren ewigen Grund in der Gerechtigkeit; in ihr gründen die wahren und guten Gesetze, welche des Staats solideste Basis sind. Sie haben zum Gegenstande die Freiheit, das Würdigste und Heiligste im Menschen. Weil im Staat erst die Freiheit zu ihrem vollen Rechte kommt, und die politische Tugend als Vaterlandsliebe auch an und für sich Zweck ist, so ist es des Individuums Pflicht, Mitglied des

Staats zu seyn. Das Interesse des Einzelnen, seine persönliche Freiheit und Macht, Sicherheit und Beschützung des Eigenthums kann ursprünglich zum Staat geführt haben; er ist an und für sich Zweck, Selbstzweck, und die Idee ist es vielmehr, welche, um den Staat hervorzubringen, nur die Seite ihrer Realität aus sich hervorgebracht hat. In seiner Idee hat der Staat seine Substanz oder sein Ansichseyn, wie die Subsistenz sein Fürsichseyn ist und seine bestimmte Gestaltung und Verfassung. Der Zweck des Staats ist an sich dem Privatzweck und Privatwohl immanent; dieß ist die Pflicht des Staats, dem das Recht des Einzelnen gegenüber steht. Doch ebenso ist alles Privatzwecks und Privatwohls höchstes Ziel das Allgemeine, und in dieser Beziehung steht das Recht des Staats der Pflicht des Einzelnen gegenüber. Die Dialectik dieser gegenseitigen Rechte und Pflichten ist das Schwierige, dessen Lösung die Weisheit der Regierung und die Vernunft der Unterthanen ist. Nur in dem Allgemeinen, an und für sich seyenden des Staats hat das Individuum seine wahrhafte Existenz, und nur in dem Individuellen der Person, der Freiheit und Anerkennung hat der Staat seine wirkliche Existenz und Erhaltung. Im Staat existirt das Volk nicht mehr, wie in der Barbarei, als der atome Haufen Vieler, als unbestimmte Menge, sondern der Gegensatz und die Trennung seiner selbst und der Einzelnen ist im Staat aufgehoben. Die Sittlichkeit des modernen Staats ist darin die christliche, daß sie die wesentliche Anerkennung des unendlichen Werths der Persönlichkeit enthält, so wie die Moralität der Individuen darin die christliche ist, daß sie den Patriotismus und die politische Tugend aus sich erzeugt. Zur Festigkeit und Consistenz gebracht sind die Institutionen des Staats in dessen Verfassung, welche das sich selbst Gleiche der Formen darstellt und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, in der die subjective Freiheit realisirt ist. Hat der Staatsbürger diese Gewißheit, daß seine Zwecke und Interessen in denen des Staats aufgehoben,

d. h. davon nicht verschieden sind, und ist so das Andere nicht mehr ein Anderes für ihn, so ist er frei und weiß sich auch frei; denn Freiheit ist, auch in dem Andern bei sich zu seyn und zu bleiben. Es beruht eben darauf der Constitutionsdrang der neuern Zeit, das Verlangen des Volks, in positiver Weise Theil zu nehmen an den öffentlichen Angelegenheiten. Ein sittliches ist dieses Verlangen, weil es darauf geht, das Gesetz zur Sitte zu erheben, es ins Leben zu führen und den Gegensatz von Gebieten und Gehorchen immer mehr zu beseitigen. In der Staatsverfassung entwickelt sich der Staat zu einem Organismus, durch den die Idee ihre Unterschiede setzt und ihren beständigen Kreislauf macht. Die Unterschiede sind die verschiedenen Gewalten, in denen das Allgemeine sich bethätigt und die einzelnen Geschäfte der Regierung bestimmt. Der Staat bezieht sich durch sie auf alle einzelnen Zweige menschlicher Thätigkeit, auf Rechtspflege und Kirche, auf Kunst und Wissenschaft, wie sie theils Mittel der Bildung und Gesinnung, theils Selbstzweck sind. In das Innere, d. i. in den Begriff von dem allen eindringend und um sie wissend verhält er sich einflußreich auf sie; doch können sie für ihn nur seyn, sofern sie äußeres Daseyn haben. Seinem Begriff wird der Staat ungetreu, wenn er, wie bereis berührt wurde, bestimmen will, was die wahre Kunst in allen ihren Verzweigungen, was das Wahre in der Wissenschaft oder die allein herrschen sollende Philosophie, was in allen Gerichtshändeln Rechtens, was als alleinige Orthodoxie in der Kirche geltend sey. Der Staat umschließt wohl alle die angegebenen Sphären; aber sie haben nächst den allgemeinen Gesetzen des Staats auch noch ihre eigenen, welches die ihnen immanenten Gesetze ihrer inneren, freien und selbständigen Entwickelung sind. Durch Verfügung darüber von außen her würde die Staatsgewalt ihnen nur *ihre* Gewalt anthun und sie zu Staatsanstalten, welches sie sind, auch machen in dem Sinn, daß sie, statt ihrer innern Freiheit, nur dem äußern Zwange folgen müßten. Mit dem Zwange entflieht

aus ihnen all ihr Geist; durch den Zwang sind sie mit sich selbst in Widerspruch gesetzt. Es stehen im Staat jenen Sphären mit Recht die Wissenden, Kunstverständigen vor; aber weise verhalten sie sich und der Weisheit des Staats gemäß, wenn sie die möglichst höchste Freiheit der Entwickelung derselben begünstigen. Die Freiheit des Geistes und Gewissens zu beschützen auf alle Weise, ist das Recht und die Pflicht des Staats; nur, wo unter dem Vorgeben der Freiheit die Handlung gegen die Staatsgesetze oder die öffentliche Sittlichkeit verstößt, wendet der Staat sich rechtlicher Weise gegen sie, gleichwie auch umgekehrt die öffentliche Meinung sich gegen das Vorgeben der Freiheit in schönen Worten und allgemeinen Redensarten sich verkündigend, wendet, wenn damit noch die größeste Beschränkung und Vernichtung der Freiheit im Einzelnen sich verbindet. Wird so die Sphäre der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit in einander gemischt und der Unterschied gänzlich verwischt, so ist das der leise Anfang des Despotismus, der im Bewußtseyn absoluter, gränzenloser Macht der Freiheit außer ihm die engsten Gränzen setzt. Die wahre Freiheit aber ist wesentlich auch dieß, sich selbst zu beschränken und diese Selbstbeschränkung als vernünftig und nothwendig zu wissen.

2) Vermittelung des Staats durch die bürgerliche Gesellschaft. Der Staat als solcher ist wesentlich die objective Form für alles in ihm sich öffentlich Producirende. Er als die an und für sich geltende Allgemeinheit enthält in sich die bürgerliche Gesellschaft, in der das Wohl und Interesse des Einzelnen der höchste Gesichtspunct ist. Sie ist der Heerd der zahllosen Vereine, welche zu particularen Zwecken zu stiften eine Hauptaufgabe und Angelegenheit des socialen Lebens der Gegenwart ist. Der Staat als solcher begnügt sich mit der Kenntnißnahme, Statutenbestätigung und Oberaufsicht, und giebt in Fällen von Schwierigkeiten und Hindernissen den Kräften der Gemeinschaft den nöthigen Nachdruck durch seine Theilnahme und Thätigkeit. Die bürgerliche Gesellschaft ist überhaupt das Reich

der Moralität und deren Verwirklichung. Ein Schieds- und Friedensgericht, ein Billigkeitsgerichtshof geht in eben dem Maaß, als er dem formellen Recht Abbruch thut, von moralischen Gesichtspuncten aus. Den Thatbestand festzustellen, ist die Sache der Gewissenhaftigkeit und allgemeinen Bildung in den Geschworenen. Die da erreichbare Gewißheit gründet in der subjectiven Ueberzeugung und dem Gewissen. Es ist das sittliche Interesse des Vertrauens der Bürger, welches Oeffentlichkeit der Rechtspflege fordert. Die Staatsgesellschaft ist das Feld des practischen Christenthums, welches, ohne der Dignität des Glaubens und der Frömmigkeit zu derogiren, die Werke unerläßlich nothwendig findet und seinen Geist der Gemeinschaft und Association zu diesem Zweck in Thätigkeit setzt. Die Gesellschaft ist die allgemeine Familie, welche sich der Einzelnen auch gegen die Willkühr und Widerspenstigkeit der Eltern anzunehmen und für die Erziehung Sorge zu tragen das Recht und die Pflicht hat. Die Familie ist die nächste sittliche Wurzel des Staats, und es kann ihm deswegen das Familienwesen, die Erziehung und der Unterricht nimmermehr gleichgültig seyn. Ist die häusliche Sitte und Sittlichkeit verschwunden, Ueppigkeit und Verschwendung, wilde Lust und Begierde, Ehrlosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die moralische Ordnung der Dinge da eingerissen, so ist der Staat aufs äußerste gefährdet und in seinem innersten Wesen vergiftet. Familienväter haben oft sehr verkehrte Vorstellungen von ihrem Hausrecht, und meinen leicht, daß, wie sie ihre Kinder erziehen wollen, Andere, Fremde, wie sie sagen, nichts angehe. Die Oeffentlichkeit der Erziehung ist die nothwendige Stellung derselben in der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist das Recht und die Pflicht derselben, für das Volksschulwesen, das Erziehungs- und Unterrichtswesen in seinen verschiedenen Abstufungen zu sorgen, Schulzwang, Pockenimpfung der Kinder anzuordnen, und wie sehr der Staat im Allgemeinen dazu die bestimmtesten Formen feststelle, ist doch die wesentliche Ausführung der

allgemeinen Vorschriften den Gemeinden und deren Organen zu überlassen. Nicht minder ist auf dieser Seite die Pflicht und das Recht der Vormundschaft sowohl für die, welche nach dem Tode der Eltern noch unfähig sind, für sich zu sorgen und ihr Vermögen zu verwalten, als auch für die, welche sich durch Verschwendung ihres Vermögens als unmündig und unfähig zur Verwaltung desselben erwiesen haben. Ist die bürgerliche Gesellschaft verbunden, die Individuen zu ernähren, welche es selbst nicht können, so hat sie auch das Recht und die Pflicht, die andern, welche es nicht wollen, ob sie es zwar können, zur Beschaffung ihrer Subsistenz anzuhalten. Der Pauperismus ist eine große Last und Beschwerde der modernen Gesellschaft, ein Krebsschaden, der zum Verderben des Staats immer weiter um sich frißt. Mit allgemeinen Verordnungen und Gesetzen des Staats ist diesem Uebel nicht zu begegnen, sondern allein durch die vereinten Anstrengungen der wohldenkenden und wohlhabenden Bürger. Denn das allgemeine und wesentliche Interesse ist, daß kein Pöbel entstehe oder doch nur im Minimum vorhanden sey. Nicht die Armuth macht an und für sich den Pöbel, sondern die damit sich so leicht verknüpfende schlechte Gesinnung und Empörung gegen die Reichen und die Regierung. Wie ist dem Elend zu begegnen, der Auswurf der Bevölkerung auf eine bessere Bahn zu bringen? Dieß ist die große Frage, zu deren Beantwortung in den neuesten Zeiten selbst die Poesie, die Literatur der Mysterienschreiber ihr Contingent hergegeben hat. Mehr noch kann der unmittelbare und unerschöpfliche Wohlthätigkeitseifer thun. Ist, was durch allgemeine Verpflichtung an Beisteuern und Almosen aufgelegt wird, oft ein Gegenstand der Beschwerde gewesen aus dem Grunde, weil hiedurch die freie Almosengabe aus Gefühl und Mildthätigkeit gehemmt würde, so bleibt ja doch auch außerdem und daneben noch Veranlassung dazu genug übrig. — Was die Familie auf dem Boden der Natürlichkeit ist, das ist die Corporation im Element der

freien Reflexion; beide zusammen machen das sittliche Fundament des Staats aus. In der berechtigten Corporation finden Familienglieder sich zuerst auch als Glieder einer Gemeinschaft, die einem größeren Ganzen angehört; sie haben ihre Ehre in dieser Gemeinschaft, denn sie arbeiten nicht mehr selbstsüchtig nur für sich und ihre Familie, sondern für den Stand und Staat. Man hat in neuern Zeiten den Ausartungen und Pedantereien des Zunftwesens die Gewerbefreiheit entgegengesetzt, welche allerdings einen Mangel, nämlich die freie Concurrenz, ergänzt, selber aber mit neuen Mängeln zu kämpfen hat, um so mehr, als Auflösung oder doch Hemmung der Zünfte davon die Folge war. Die isolirte Existenz in der Gewerbefreiheit fällt der bürgerlichen Gesellschaft mehr zur Last, als sie ihr zum Vortheil gereicht. Die corporative Existenz gewährt dem Einzelnen den ersten freien Blick über die Enge des Familienlebens in die Weite des Volkslebens und giebt ihm seinen Antheil an der Bestimmung und Beschließung über dessen Angelegenheiten, veranlaßt ihn nächst seinen Privatzwecken zu einer allgemeineren Thätigkeit und ebendamit zur Theilnahme am Staat. In dem Corporationsgeist, wohl wissend, daß er am Staat das Mittel für seine besonderen Zwecke und für seine Erhaltung hat, findet der Staat seine wesentliche Stärke und die Quelle des Patriotismus; sich freigelassen wissend durch ihn, hat er zugleich das Bewußtseyn seiner wesentlichen Stellung im Staat. Frankreich hat es zu einer Communalverfassung noch nicht bringen können. Eine wichtige ethische Seite ist darin das durch Wahl sich bestimmende Zutrauen der Mitbürger gegen einander und die nahe, lebendige, persönliche Berührung, in welche sie da mit einander und den vorgesetzten Behörden treten. — In constitutionellen Staaten macht die Ständeversammlung den eigentlichen Uebergang der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat und die lebendige Vermittelung zwischen beiden. Sie hat ihre Wirksamkeit in dem unmittelbaren Verkehr mit der Regierungsgewalt, welcher letzteren

auf dem Wege der Wille und Wunsch des Volkes zur sichersten Kenntniß kommt. Der Thätigkeit von oben kommt so die von unten entgegen. In dem ständischen Element der Gesetzgebung treten die particularen Interessen der Commune unter allgemeinere Gesichtspuncte. Wie der Staat da in den Umkreis des Volksbewußtseyns eingeht, so nimmt das Volk durch seine Abgeordneten an den Staatsangelegenheiten Theil. In der Ausbildung dieses berathenden und beschließenden Moments vom Schein an bis zu seiner Vollendung giebt es viele Stufen seiner geschichtlichen Entwickelung in den verschiedenen Staaten. Obgleich zwischen Regierung und Ständen Kampf und Widerspruch nicht zu vermeiden ist, so ist doch eben dieser lebhafte Gedankentausch in den Ständeversammlungen kein geringes Zeichen von politischem Leben und Bewußtseyn in einem Volk, und es muß nicht nothwendig das Verhältniß des ständischen Elements ein feindseliges, in systematischer Opposition beruhendes seyn. Die Einheit der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat, durch die angegebenen Institutionen und Instanzen vermittelt, bildet einen Organismus, dessen Glieder eben so sehr für sich, als für die andern thätig, wie auch bestimmte, in sich geschlossene Kreise sind, so daß kein Moment sich in ihm als wüste, unorganische Masse zeigen kann. Das ständische Element besonders ist es, wodurch der Privatstand zu öffentlicher, politischer Bedeutung und Wirksamkeit gelangt, wie die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen überall politisch belebend und begeisternd auf das gesammte Volk zurückwirkt. Es hat darin die große Bürgschaft und Genugthuung, daß nur das Berechtigte gelten soll. Das berüchtigte Kannegießern und philisterhafte Raisonniren über das, was man nicht kennt, macht der Einsicht und Bildung Platz; es bildet sich der politische Sinn und Tact und was man in gutem Sinn des Worts die öffentliche Meinung nennt. Sie ist heutiges Tages, da das Princip der subjectiven Freiheit diese große Bedeutung gewonnen, eine Macht, welche, was gelten soll, nicht mehr mit Gewalt setzt und durchsetzt, sondern allein durch

die geistige Autorität des Gedankens und der Einsicht, wenn auch nicht gerade in der Weise der Wissenschaft. Zur sittlichen Bildung der Zeit gehört es wesentlich, in der öffentlichen Meinung die ewigen Principien der Gerechtigkeit anzuerkennen, denen sich Niemand ungestraft entziehen kann. Sie auf dieser sittlichen Grundlage des öffentlichen Gewissens ist zwar zugleich noch in ihren falschen Gestalten das Feld der Partheibewegungen und Leidenschaften, großer Irrthümer und Verkehrtheiten, und dieß Gemisch des Guten und Bösen in der öffentlichen Meinung giebt Vielen das scheinbare Recht, sich darüber hinwegzusetzen, ihr zu trotzen und sich gegen die Stimme der öffentlichen Meinung zu verhärten. Doch kann dieß nicht so leicht geschehen, wenn nur in dem beständig fortgehenden Läuterungsproceß der öffentlichen Meinung die Wahrheit sich immer mehr herausbildet und diese in constant gewordener Tradition eine feste Gestalt gewinnt. Die öffentliche Meinung auszusprechen, sie zu reinigen und zu fixiren, ist die Bestimmung der politischen Presse. Die Freiheit derselben nimmt in dem Maaß, als die Regierung sich fest und organisch gegründet weiß, zu, sowie im Falle des Gegentheils ab. Die Presse ist allerdings, so lange das Volk noch nicht politische Bildung genug gewonnen hat, den größesten Misbräuchen ausgesetzt; um so nöthiger ist aber nur, daß es durch die politischen Institutionen im Staatsleben zu dieser Bildung erzogen werde. Schwer ist, durch allgemeine Gesetze, wie sehr sie auch sich in das Einzelne einlassen, alle möglichen Fälle zu umfassen, weil diese doch der subjectiven Willkühr des Richters und Censors noch ein weites Feld lassen und zuletzt alle in dem flüchtigen Element der Gedankenbildung und deren Aeußerung versiren, welche stets auch die schuldlose Seite der Freiheit zeigen. Im Ganzen muß man bekennen, daß es am besten ist, wenn die Fehler, Unarten und Misbräuche der Presse sich durch die Presse selbst corrigiren, wie es in allem Partheigetriebe auch an der nöthigen Reaction nicht zu fehlen pflegt.

3) Die Pflicht. Das Verhältniß, wie es durch die Pflicht

näher zu bestimmen, ist ein dreifaches, einmal das des Staats zu den Unterthanen, sodann dieser zu ihm und endlich das des einen Staats gegen die anderen. Es ist dieß Verhältniß, wie jedes ethische, ein dialectisches in so fern, als die einander gegenüberstehenden Rechte und Pflichten stets in einander hineinscheinen, und keine Seite rein allein für sich betrachtet werden kann.

a) Der Staat in der Beziehung auf die Unterthanen. Die Staatsregierung hat die Pflicht, wie das Recht, das Gesetz in allen Fällen aufrecht zu halten, unbedingten Gehorsam zu fordern gegen das Gesetz und jede Uebertretung desselben zu bestrafen. Ist der Gehorsam gegen das Gesetz aufgehoben, so ist eben damit der Staat aufgelöset. Es hat aber zu allen Zeiten solche gegeben, welche, weil das Staatsleben ein Leben unter dem Gesetz ist, eben deshalb für unvereinbar mit dem Christenthum erklärten, ein obrigkeitliches Amt zu übernehmen und im Fall der Beleidigung oder Verletzung bei der Obrigkeit sein Recht zu suchen. Es ist klar, daß für die so denkenden Secten die Idee des Staats keine Wahrheit hat. Sie beziehen sich hauptsächlich auf die Strafgewalt des Staats. Sie berufen sich darauf, daß verboten ist, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben. Matth. 5, 39 ff. Röm. 12, 24. Sie bedenken nicht, daß der Apostel die Obrigkeit als göttliche Institution darstellt, Röm. 13, 1—4., und daß es nicht des Christenthums Absicht gewesen, den Rechtszustand der Welt aufzulösen. Sie erkennen somit den christlichen Staat, oder ihn, wie er der christlichen Kirche selbst wesentlich angehört, gar nicht an; sondern sie machen den Gegensatz von Gesetz und Evangelium starr und unbeweglich; es heißt dann, das Gesetz sey nur provisorisch, bis der Glaube durchgedrungen. Schleiermacher sagt richtig: je mehr die Strafgesetzgebung den rein christlichen Character habe, desto weniger sey Bedenken zu tragen, sie zu Hülfe zu nehmen. (Die chr. Sitte, S. 263 und S. 479.) Doch stellt er auch die chiliastische Meinung auf, es werde das Christenthum das Straf-

system allmählich aboliren. (S. 251.) Vielmehr ist die Herrschaft der Gesetze und Sittlichkeit an und für sich Zweck und davon ist Strafgerechtigkeit unzertrennlich. Es kann daher nicht unchristlich erscheinen, die Entscheidung des Staats auf dem geordneten Rechtswege zu suchen in allen Fällen der Beleidigung und Verletzung, welche sich dazu eignen. Des Christen Pflicht als Obrigkeit ist, sein Amt mit christlicher Gesinnung, Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit zu verwalten. Denn darin zeigt sich der Vorzug des christlichen Staats vor jedem andern, so daß zu behaupten ist, daß eben der Christ am meisten zum obrigkeitlichen Amt berufen ist. Ist der Staat noch der despotische, so ist Alles allein auf die absolute Macht gestellt und der Wille des Einzelnen das alleinige Gesetz für Alle, dem das Leben und Eigenthum, Freiheit und Persönlichkeit untergeordnet ist. Die Quelle solcher Macht ist der Ehrgeiz und Stolz, die Hab- und Herrschsucht, und in solchem Verhältniß, welches an allen Seiten durch Leidenschaften bestimmt ist, kann kaum von Pflichten des Herrschers die Rede seyn, außer von der einen, daß ein solcher, ehe er Andere beherrschen will, sich selbst und seine Leidenschaften zu beherrschen lerne. Ein solcher Staat hat an seinen Unterthanen nicht freie Bürger, sondern Sclaven, und diese stehen noch gar nicht in einem sittlich bestimmten, sondern ganz rechtlosen Verhältniß zu ihrem Beherrscher. Ist die Verfassung eines Landes die Democratie, so ist die äußerliche Freiheit, die Willkühr und Unabhängigkeit das Höchste, so daß das Leben als solches und dessen Genuß, Wohlstand und Glückseligkeit über Alles geschätzt ist. Eine Freiheit, so um des Lebens und der Industrie willen als hohes Gut erkannt, hat auch noch nicht die ihrem Begriff angemessene, wahre und sittliche Bestimmung erreicht. Es treten da aber allerdings gegenseitige Pflichten der Einzelnen, als des Beherrschenden und der Beherrschten ein; sie sind jedoch nur äußerlich bestimmt und haben zu ihrer Grundlage einen Vertrag zwischen dem, der regiert, und denen, die sich von ihm re-

gieren lassen, und da hat die gegenseitige Pflicht auch noch nicht ihre sichere, sittliche Basis. In der Despotie, wie in der Türkei, sind die Abgaben gering; man sucht, wie Montesquieu sagt, durch das materielle Interesse die Menschen um ihre Freiheit zu betrügen. (Espr. des lois. l. 13. ch. 12.) In der Democratie werden, wie Franklin sagte, als Uebel betrachtet allein die Abgaben und der Tod. Ist endlich die Staatsverfassung die Monarchie, so ist sie, wie sie über den dunklen Gefühlsstaat in der Despotie und über den abstracten Verstandesstaat in der Democratie hinaus ist, der Staat selbst und als solcher der vernünftige. Durch die Bestimmung der Erblichkeit, diese Versenkung der Entscheidung in die Natürlichkeit und Geburt, ist die Monarchie über alle Willkühr und Partheientscheidung der Succession hinausgerückt. Durch die Bestimmung der constitutionellen ist sie die durch Mitwirkung der Stände temperirte, nicht die absolute und unumschränkte. Der Staat in dieser Gestalt hat die Freiheit selbst und um ihrer selbst willen zum Zweck, wie sie mit der Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, identisch, und beides, Leben und Eigenthum, ihr untergeordnet ist. Das Interesse an diesem Staat kommt aus der Idee der Freiheit her. Indem der Monarch von dieser Idee durchdrungen ist, hat er kein anderes Interesse, als den Staat und das Volk, und so kann er mit Recht sagen: der Staat bin ich, wie es Ludwig XIV. mit Unrecht sagte; es ist darin kein Gegensatz mehr, sondern die reine Identität des Regenten und seines Volks ausgesprochen. So zu dem Andern als nicht zu einem Fremden sich verhaltend, verhält Fürst und Volk sich zu dem Andern als zu ihm selbst, und diese Freiheit ist der Grund jener Liebe, welche den Regenten mit seinem Volk verknüpft, wo das Verhältniß ein gesundes ist. Wie das Volk an seinem Landesherrn den Landesvater hat, so hat er an seinen Unterthanen Landeskinder. Die zwischen dem Fürsten und Volk herrschende Liebe enthält auf beiden Seiten und in gleichem Maaß die Treue und das Vertrauen. Diese

innige Gemeinschaft der Liebe ist ausgesprochen in dem Wir des Monarchen; es ist der Ausdruck seines Geistes, wie er der Geist des Volkes ist und er ihn in sich aufgenommen hat. „Das Ich als Wir ist der Geist", sagt Hegel. Durch die Erbfolge bestimmt und durch die Liebe des Volks getragen ist der Herrscher: von Gottes Gnaden. Der Oberhofprediger Reinhard äußert sich ganz im Sinne der Julirevolution, indem er sagt: „der christliche Regent — erkennt, daß Gott ihm die Macht, mit der er sich bekleidet sieht, nicht unmittelbar anvertraut, sondern sie ihm von dem Volke, welches er beherrscht, vermittelst eines freiwilligen Vertrags habe ertheilen lassen. 1 Petri 2, 13. Will man dieser Stelle keinen Zwang anthun, so enthält sie, wie auch die besten Ausleger bereits erinnert haben, den wichtigen Satz: daß auch die höchsten Regenten der Völker ihre Macht zunächst vom Willen der Nation empfangen und von Menschen eingesetzt sind. Diese große Lehre des allgemeinen Staatsrechts steht also ausdrücklich in der Schrift." (Syst. d. christl. Moral. III. S. 509.) Des Monarchen Pflicht ist die Verwaltung der Regierung, sey es, daß er, wie in kleineren Staaten, das Meiste und Allgemeinste selbst thut, oder, wie in größern, durch die von ihm eingesetzten Behörden. Die wesentliche Bedingung der Freiheit ist das Recht und die Gerechtigkeit. Es muß eben darum die Milde und Gnade des Monarchen so groß seyn, weil überall noch soviel Ungerechtigkeit vorkommt. Für diese ist nicht der Monarch verantwortlich; er kann von Niemand zur Rechenschaft gezogen werden; er ist nur Gott und seinem Gewissen verantwortlich; so wird auch, was Unrechtes geschehen, nicht ihm, sondern den Ministern zur Last gelegt. Der Monarch ist unverletzlich. Die Liebe des Volks gegen den Regenten ist allerdings zunächst die gegen seine Person und selbst gegen seine Individualität; was er hingegen in seinem Privatleben ist, geht weder das Volk, noch die Wissenschaft an; heftet sich darauf allein der Blick, so entsteht leicht die ungerechte Forderung, der Monarch solle ohne alle

menschliche Schwächen und Fehler seyn, aufhören, ein Mensch zu seyn. Der Monarch hat vielmehr das Recht, zu verlangen, daß unter allen Umständen und was ihm auch Menschliches widerfahre, die Regentenwürde in ihm respectirt werde. So haben regierende Herren auf ihrem hohen Standpunct auch Gelegenheit genug, die Schlechtigkeit der Menschen kennen zu lernen; aber sie haben zugleich die Pflicht, sich dadurch zu Menschenhaß und Menschenverachtung nicht verleiten zu lassen. Zwischen dem Monarchen und dem Volk stehen auf der Seite des Staats die Beamten und Staatsdiener, welche nicht Staatsbediente sind, wie wenn sie nur feile Söldner wären, welche zu thun haben, was ihnen befohlen wird, es sey auch, was es sey. Der Stand der Staatsdiener ist einer der achtungswürdigsten, weil sie die Bestimmung haben, zumal in den untergeordneten Sphären, unerkannt und anspruchlos ihr Leben (und ihre Nummern) im Dienst des Staats still und geräuschlos wegzuarbeiten. Der Pflicht des Gehorsams, der Arbeitsamkeit, der Aufopferung ihrer Privatneigungen entspricht auf Seiten der Vorgesetzten die, ihnen nichts Unrechtes und Unwürdiges, nicht alle Verleugnung eigener Gedanken, nicht übermenschliche Arbeiten zuzumuthen, wie es die Weise der büreaukratischen Hierarchie und schreibender Regierungen ist. Montesquieu schreibt der Democratie die Tugend, der Despotie die Furcht, der Monarchie die Ehre als ihr Lebensprincip zu. Im 12. Buch hat er besonders den Begriff der politischen Freiheit und die Pflichten des Monarchen vortrefflich entwickelt. (ch. 22 sq.)

b) Andererseits die Pflicht des Unterthanen gegen den Staat. Das öffentliche Leben des Staatsbürgers geht von den persönlichen und häuslichen Tugenden aus, und die allgemeine Grundpflicht ist da die Vaterlandsliebe. Sie wird oft nur als eine einzelne, heroische Handlung betrachtet, in der der Unterthan Leben und Eigenthum dem Staat opfert. Der Patriotismus in diesem Sinn ist nur die vereinzelte Erscheinung

dessen, was die bleibende Neigung und Gemüthsstimmung aller Bürger zu allen Zeiten seyn muß. Der Patriotismus ist die innige Theilnahme an dem Wohl und Weh des Volkes und die Bereitwilligkeit, sich für dasselbe aufzuopfern. Er ist vom Kosmopolitismus, wie vom Particularismus unterschieden, weder mit dem Haß gegen alle andern Völker, noch mit ganz unbestimmter und flacher Liebe gegen alle Völker behaftet. Durch das gemeinsame Band der Volksthümlichkeit verbunden, betrachten Bürger einander nur als solche, auf die ein Jeder mit seiner sittlichen Wirksamkeit, Hülfe und Unterstützung am nächsten angewiesen ist. Ist Vaterlandsliebe in Allen herrschend, so ist auch das Vertrauen der Mitglieder der verschiedenen Stände im Staat ein gleiches gegen einander, so daß kein Stand auf den andern verachtend herabsieht, sondern jeder Stand den andern in seiner Nothwendigkeit anerkennt und liebt; die Achtung gegen einander kann wohl eine durch die äußerlichen Vorzüge modificirte, aber im Wesentlichen in Allen nur dieselbige seyn. Als Mitglieder eines Standes, einer Corporation müssen sie sich reinigen von allem Kastengeist (esprit du corps), der sich auf sich beschränkt, ohne die gleiche Nothwendigkeit jedes andern Standes und Geschäfts in der Totalität anzuschauen. Dem Neid und der Eifersucht Raum geben oder sich für vollkommen und unverbesserlich halten und keines Fortschritts bedürftig, ist das sicherste Zeichen großer Unvollkommenheit. Die gleiche Gesinnung aller Bürger und Stände gegen das Oberhaupt des Staats zeigt sich innerlich als Ehrfurcht und Liebe, äußerlich in Worten und Werken durch Zeichen der Ehrerbietung und Hingebung. Es weiß der Einzelne in der Staatsgemeinschaft sich nicht isolirt, sondern mit dem Ganzen eins, also auch seinen Privatvortheil nicht mehr dem Wohl und Besten des Allgemeinen entgegengesetzt. Der Unterthanen Pflicht ist insonderheit, dem Staat es nicht an den Mitteln fehlen zu lassen, deren er zu seiner Erhaltung bedarf nach innen und außen. Dieses sind die Abgaben; sie sind dem

Einzelnen beschwerlich; dem Vernünftigen ist es klar, daß ohne die Abgaben der Einzelnen das Allgemeine nicht bestehen kann. In constitutionellen Staaten ist das Budget zu wissen und die Steuern zu bewilligen, das Recht der Ständeversammlung. Kommt es zum Kriege, dann müssen Unterthanen auch mit ihrem Leben dem Staat zu Gebote stehen und dem Aufgebot dazu folgen. Das Militairsystem, nach den Kräften des Landes in Friedenszeiten bestimmt, ist darauf berechnet, die Freiheit und Selbständigkeit des Staats zu behaupten. Es ist aber nicht nur eines Jeden Pflicht, in dieser Weise zur Erhaltung des Staats, sondern auch zur Abwehr aller Beschädigung, aller Versündigung an der öffentlichen Ordnung beizutragen. Wo irgend dem Staat Gefahr droht, ist ein Jeder, der davon Kenntniß hat, verpflichtet, davon Anzeige zu machen, wie der Staat seinerseits verpflichtet ist, ihn, der leicht als Denunciant verschrien und der Gegenstand des Hasses ist, gegen Beeinträchtigungen in Schutz zu nehmen. Das Gehässige, welches der Denunciation in allen Gestalten anklebt, verwandelt sich in Pflicht und Verdienst, wenn erwiesen ist, daß der Angebende uneigennützig und selbst nicht achtend des Schadens, der ihm daraus entspringt, lediglich von reiner Vaterlandsliebe geleitet war. Es ist deshalb Pflicht des Staats, ihn unbelohnt zu lassen, die Reinheit seiner Gesinnung nicht durch Belohnung zu trüben. Setzt hingegen eine Regierung Belohnungen auf dergleichen, wie Anzeigen des Hochverraths, geheimer Verbindungen, demagogischer Umtriebe, so befördert sie die Angeberei und speculirt im Bewußtseyn eigener Schwäche auf die Unredlichkeit der Unterthanen. Geheimnisse, anvertraut selbst im Beichtstuhl, wenn sie ein Verbrechen gegen den Staat oder gegen die Gesetze zum Inhalt haben, verpflichten den protestantischen Geistlichen nicht, wie den römisch-katholischen, zur Verschwiegenheit, sondern nur zu dem Bemühen, die Unternehmer zurückzuhalten von ihrem Verbrechen, widrigenfalls es zur Kunde des Staats kommen würde. — Es ist aber auch

kein bestimmter Staat in irgend einer Zeit und in allen seinen Zuständen ein vollkommener; er macht ebensowohl Rückschritte, als Fortschritte, und so ist das Bedürfniß der Reform beständig vorhanden. Wie es da jedes Staats Pflicht ist, die Verbesserung aller seiner Institutionen niemals einzustellen, so ist es auch der Unterthanen Pflicht, aus allen Kräften dazu beizutragen. Dieser Beitrag ist in dem Einzelnen auf das Minimum oder auf Null reducirt, wenn das öffentliche, politische Leben selbst noch so unvollkommen eingerichtet ist, daß der einzelne Bürger auch nicht einmal durch Wahl seiner Abgeordneten auf die Verbesserung der allgemeinen Zustände einwirken und in dieser Weise seine Theilnahme daran bethätigen kann, oder wenn alle Staatsangelegenheiten als Mysterien betrieben werden und die Freiheit der Discussion gehemmt ist. Schleiermacher sagt mit Recht: „Kein Christ kann mit gutem Gewissen im Staate seyn, wenn ihm unmöglich gemacht wird, sich frei auszusprechen über die Unvollkommenheiten, die er in ihm erkennt.“ (Die christl. Sitte, S. 335.) Die Befugniß selbst zur Theilnahme an der Reform wird leicht in Zweifel gestellt von denen, welche meinen, Verbesserungen könnten allein und ausschließlich von den Beamteten in der Verwaltung selbst ausgehen. Das Wahre ist, daß die Regierung allein die Verbesserung einführen und bewerkstelligen kann; dieß schließt aber nicht aus die Pflicht und das Recht der Einzelnen, zu lehren und auszusprechen, was sie für das Bessere und Beste halten, um so mehr, als sie dieß ganz im Geiste des Volkes thun. Sie haben es nur dem Staat zu überlassen, inwiefern er die bestehenden Einrichtungen dagegen behaupten, den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aufrecht halten und gegen die öffentliche Meinung ankämpfen will. Die eigensinnige Hartnäckigkeit, welche den Regierungen bestimmte Verbesserungen abtrotzen will, ist eben so pflichtwidrig, als dieselbige Hartnäckigkeit, welche sich fortdauernd dagegen sträubt. Die sittliche Stellung des Staats ist, daß er sich nicht mit Er-

perimentiren befaßt, nicht mit Reformen vorschreitet, so lange er die Gewißheit hat, daß es nur Einzelne sind, die darauf dringen, und er darin nicht den allgemeinen Willen erkennen kann, was jedoch nicht durch Zählung, sondern nur durch die Vernunft der Sache zu bestimmen ist. Die eben so sittliche Stellung derer, welche dem reformatorischen Princip folgen, ist, daß sie nicht in gewaltsamer, revolutionärer, radicaler Weise zu Werke gehen, sondern ihre reine Liebe zum Vaterlande darin documentiren. Denn ist der Zweck ein so sittlicher, auf Besserung gerichteter, so darf das Mittel nicht ein demselben widersprechendes seyn. Nichts ist gewöhnlicher, als daß, wenn ein Staat in rückgängiger Bewegung begriffen ist, dieses mit der Beschönigung geschieht und dem Vorgeben, man halte nur das Bestehende aufrecht und gehe nur anknüpfend an geschichtliche Entwickelungen langsam und unmerklich vorwärts. Die den gesellschaftlichen Zustand aber verbessern wollen, sehen das nur als einen Rückfall in längst verlassene Irrthümer und Abwege an, und lassen sich durch die Geschichte ganz andere Belehrungen geben, nämlich daß es vergeblich ist, sich den Bedürfnissen der Gegenwart zu entziehen und das politische Bewußtseyn der Völker unbeachtet zu lassen. Trotzt irgend ein Staat auf seine Unverbesserlichkeit, so bleibt den Unterthanen das Recht der Auswanderung, nie aber und unter keinen Umständen kann es ein solches zur Empörung geben; ein solches Recht ist schlechterdings nicht begriffsmäßig zu bestimmen oder zu deduciren, und ist daher nur in den allgemeinen Abgrund der Geschichte zu werfen. — An und für sich ist zu sagen, daß Tugend, Patriotismus, wie christliche Gesinnung überhaupt, mit jeder Gestalt und Verfassung des Staats zusammen bestehen kann, wie der christlichen Kirche jede Staatsverfassung gleichgültig war. Die christliche Kirche hat zu allen Zeiten einerseits das Recht des Bestandes und der Ueberlieferung geachtet, den Staat genommen, wie er war, und andererseits durch den in ihm verbreiteten Geist des christlichen Glau=

bens auf die Ueberzeugungen gewirkt und so ihn allmählich verbessert und ohne Umwälzung umgestaltet. Matth. 20, 25. 22, 21. Col. 1, 16. Röm. 13, 1 ff. 1 Tim. 2, 2. Tit. 3, 3. 1 Petri 2, 13.

c) Das sittliche Verhältniß des einen Staats zu den andern bestimmt sich aus der Idee des Völkerrechts, welche die eines Rechtszustandes ist, in welchem sich alle Völker einander gegenüber befinden. Je weniger aber aus diesem, in der Idee enthaltenen, somit zunächst nur noch an sich seyenden Recht die darin enthaltenen Gesetze förmlich entwickelt und allgemein anerkannt sind, um so mehr läßt dieß Recht noch dem Unrecht Raum, welches erst, wenn es zu spät ist, in den Kriegesmanifesten ausgesprochen wird. Ein theilweise anerkanntes Statut des Völkerrechts wurde conventionell dem im Jahre 1815 gestifteten heiligen Bunde zum Grunde gelegt. Das Völkerrecht ist ein Erzeugniß erst der modernen Zeit und des darin sich machtvoll erweisenden Christenthums, die Grundlage der europäischen Weltpolitik, wie des Welthandels. Nur barbarische Staaten, wie die Raubstaaten, erhalten sich außer dem Verbande desselben; die Türkei, wie sie zum Theil sich in Europa hineinerstreckt, hat sich desselben nicht mehr erwehren können, und China selbst, bisher so sehr sich isolirend, steht in Friedensunterhandlungen und Handelstractaten mit den großen christlichen Mächten. Mit demselben haben die Staaten Pflichten gegen einander übernommen; es kommt zu Treue und Glauben im sittlichen Sinne; das Völkerrecht ist besonders declarirt durch das Institut der Gesandtschaften an fremden Höfen und des Consulats in den entferntesten Ländern, wie auch derselben Unverletzlichkeit. Der Gesandtenmord, wie der zu Rastadt geschehen, steht dem äußersten Verbrechen gleich. Wäre das Völkerrecht nicht auf einer sittlichen Grundlage, so könnte es auch kein wahrhaftes Recht begründen. Es fordert vor allem von jedem Staat, jeden andern in seiner Freiheit und Selbständigkeit anzuerkennen, sich nicht in die inneren Angelegenheiten desselben einzumischen, zu interveniren und gar die Ver-

fassung desselben zu unterminiren oder zu ändern. Nur das Intercessionsrecht ist anerkannt. Die Despotie und Democratie haben wohl die unbesiegbare Tendenz, alle andern Staaten in sich zu verwandeln, ihnen ihre fremden Gesetze und Einrichtungen aufzudringen und besonders die Monarchien umzustürzen. Die Idee der Freiheit, sagte La Fayette, müsse die Reise um die Welt machen. Der Staat als der in sich befriedigte sittliche Geist in seiner Wirklichkeit ist darüber hinaus, andere Staaten zu beunruhigen. Das Völkerrecht beruht auf dem christlichen Gedanken, daß die gesammte Menschheit die eine und selbige Bestimmung habe, und daß mithin auf dieser Grundlage der Humanität alle Völker und Staaten die gleiche Pflicht und das gleiche Recht gegen einander haben. Apostelgesch. 7, 26. Durch dasselbe rücken die Staaten in ein Staatensystem zusammen, in welchem sie alle sich als Glieder eines einzigen Ganzen wissen. Im Sinne des Völkerrechts betrachten sich ebenso sämmtliche regierende Häupter als Eine Familie, deren einzelne Glieder unter einander Brüder sind. Das christlichkosmopolitische Interesse der Völker zeigt sich besonders in der Gastfreundschaft und in der lebhaften Theilnahme an der Abschaffung des Sclavenhandels und der Seeräuberei. Es ist ein Zeichen des erwachten politischen Bewußtseyns der neuern Zeit, daß die Völker jetzt nicht mehr, wie vormals, gegen das, was andern Völkern begegnet oder sich in deren Mitte ereignet, gleichgültig sind, und es ist besonders das Verdienst der Presse, dieß Band einer lebendigen Theilnahme um alle Völker geschlungen zu haben. Nur die päpstliche Kirche stört oft noch den Frieden, indem sie, wie in Brasilien, verhindert, daß evangelische Christen, obgleich sie endlich daselbst eine Kirche haben, das Bürgerrecht des Besitzes, Erwerbes und der Erbschaft haben, und ihnen selbst ein feierliches Begräbniß versagt wird. Man begreift nicht, wozu sich Staaten einander Gesandtschaften zuschicken, wenn diese nicht einmal solche Herabwürdigungen der Landeskirche verhindern können. — Es

ist jetzt überall in der Welt der Krieg der Meinungen über diejenigen politischen Principien entzündet, welche ganz Europa gleichsam in zwei Hälften getheilt haben. Man sollte nun denken, ein durch das Völkerrecht gegründeter und beherrschter Weltzustand trage auch die Bürgschaft in sich, daß es zum Kriege zwischen den einzelnen Staaten nicht mehr werde kommen können, die gegenseitige Anerkennung eines solchen Rechtszustandes arbeite dem am stärksten entgegen. Denn nur so lange das Recht des Stärkeren allein gilt, wie im Zustande der Rechtlosigkeit und Naturgewalt, ist Krieg Aller gegen Alle, und der wildeste Angriffskrieg und Eroberungskrieg ist da durch sich selbst ebenso gerechtfertigt, wie ein Orcan auf dem Meer, oder eine Feuersbrunst. Das Völkerrecht ist hervorgegangen aus dem Bemühen, diesem gewaltsamen, recht- und gesetzlosen Zustande ein Ende zu machen. Es ist an dessen Statt im Falle der Uneinigkeit die geordnete Vermittelung oder Intervention der andern Staaten eingetreten, und diese sind da die Organe der völkerrechtlichen Idee, wodurch der Krieg verhindert oder erstickt werden kann. Ein eroberungslustiger Staat, oder ein solcher, der durch bestimmte Handlungen aus dem gemeinsamen völkerrechtlichen Verbande heraustritt, giebt allen andern das Recht, ihn in seine Gränzen zurückzuweisen, und je schreiender und barbarischer die Verletzung des Völkerrechts war und je nachtheiliger ein solcher Staat auf alle andern zurückwirkt, um so mehr haben alle die Pflicht und Befugniß zum Widerstande, wenn es seyn kann, auch ohne Krieg. Allein der Zustand der Welt ist dennoch jetzt selbst unter der Herrschaft des Völkerrechts ein äußerst gefahrvoller. Denn nicht nur, daß das Völkerrecht in praxi noch die bedenkliche Unterscheidung enthält zwischen Recht an sich und *factischem* Recht (fait accompli), auch nachdem die sittlichen Grundsätze des Völkerrechts im Wesentlichen allgemein anerkannt sind, kann es doch noch, und eigentlich nur noch, Principienkriege geben, und je geistiger ihre Motive sind, um so schrecklicher und

verheerender können sie werden, weil jeder Krieg dieser Art sofort alle Staaten Europa's berührt und gleichsam die ganze Welt erschüttert. Solch ein Krieg, wenn auch zunächst nur zwischen zweien der großen Mächte entzündet, läßt nicht mehr Intervention oder versöhnende Vermittelung oder Unterwerfung unter die schiedsrichterliche Entscheidung des einen und andern Staats zu, weil jeder von vorn herein darin nur als Parthei erscheinen kann. — Schwankend ist endlich das Völkerrecht noch immer in Bezug auf das Verhältniß der civilisirten Staaten zu den uncivilisirten, zu solchen Völkerschaften, welche noch gar keine Staaten sind, in insularischen Abgeschlossenheiten existiren und sich dem allgemeinen Völkerrecht entziehen. Im Allgemeinen ist zu sagen, daß es das Interesse des Staats und Christenthums ist, Ordnung und Recht, Freiheit und Sittlichkeit durch die ganze Welt zu verbreiten. Ist nun, um feste Puncte für Auswanderung, Colonisation und Civilisation zu gewinnen, und solche rohe Völker zur Anknüpfung und Heilighaltung von Handelstractaten zu gewöhnen, Zwang unumgänglich, so wird es nur auf die Mittel ankommen, und ob sie sich auch sittlich rechtfertigen lassen. Es scheint in den meisten Fällen, als ob die Gewalt allein zu herrschen und zu entscheiden habe. Die Distinction, daß wohl der Angriffskrieg unerlaubt, der Vertheidigungskrieg aber erlaubt, und hier der Fall sey, die Principien des Rechts und der Sittlichkeit gegen die Barbarei zu vertheidigen, reicht nicht aus, so lange kein gewaltsamer Angriff von jener Seite geschehen, und so würde doch selbst jener Vertheidigungskrieg hier zum Angriffskrieg. Sind nun auch, wie oben zugegeben worden, geschichtlicherweise mancherlei segensreiche Wirkungen im Gefolge solcher Kriege gewesen, so dürfen sie doch höchstens bis zur Androhung und Bestrafung, nicht, wie gewöhnlich, bis zur Eroberung und Besitznahme des Landes gehen, und müssen selbst in diesem Fall noch mit Schonung der Eigenthümlichkeit und Nationalität verbunden seyn, soweit sie selbst nicht mit Unsittlichkeit verbunden ist, der-

gleichen die Verbrennung der Witwen nach dem Tode des Gatten, welchen Greueln die Engländer in Indien möglichst zu steuern suchen. Ueberhaupt würde die Aussendung von Friedensboten und Missionaren das wenn auch langsamer wirkende, doch würdigere Mittel der Civilisirung und Bekehrung solcher Völker seyn, da die Erfahrung genugsam gelehrt hat, wie der Krieg jederzeit nicht nur den fremden Staat, sondern auch das Christenthum auf lange Zeit hin mit Haß und Schmach beladen hat. Leider gehen immer noch Politik und Moral ihre ganz verschiedenen, meist entgegengesetzten Wege; nur aber die politische Vereinigung auf einer sittlichen Basis giebt die Garantie eines dauernden Weltfriedens, und so ist auch in dieser Hinsicht der unablässigen Einwirkung der christlichen Kirche und ihrer Lehre immer noch ein großes Feld zu bebauen übrig gelassen. Nur durch die Macht des christlichen Bewußtseyns kann es geschehen, daß alle einzelnen Staaten sich einem Allgemeinen unterordnen, welches die sittliche Idee der Menschheit ist, und sich so der Gesammtheit des Menschengeschlechts für verpflichtet halten, weil sie dann auch Rechte derselben gegen sie voraussetzen. Die Völkergeister wissen sich als Organe des Weltgeistes, der sie verbraucht zu *seinen* Zwecken, so daß sie die Totalität als das Ziel anzusehen haben, dem sie als Völkerindividuen zuzustreben haben. Aber damit ist es, wie im Völkerrecht mit dem bestimmten Gesetz, welches, obzwar jenes gilt, nicht vorhanden und ausgesprochen ist. So können auch die Staaten durch kein bestimmtes Gesetz von Seiten der Totalität, unter der sie stehen, sich bestimmt sehen; die Menschheit vermag nicht in bestimmter Weise auf die einzelnen Staaten zu wirken. Um so mehr ist zu fragen, woher die freie Nothwendigkeit, womit sie die Idee der Menschheit anerkennen und sich ihr unterwerfen, dem unmittelbaren Vortheil entsagend, das Wohl und Heil der Welt allein im Auge habend. Es kann allein die Wirkung der Macht seyn, womit die Idee der *absoluten* Menschheit in Christo sich auf

sie in der christlichen Kirche reflectirt und die Allgemeinheit sich mit dieser einzelnen und einzigen Persönlichkeit unmittelbar identisch setzt.

C. Die Kirche. Sie ist hier noch nicht zu betrachten, wie sie in ihrem göttlichen Grunde, sondern nur so, wie sie im Staat ist und erscheint. Jenes kann also hier nur die Voraussetzung für dieses seyn, und diese Rücksicht auf das Verhältniß des Staats und der Kirche zu einander ist nur als Uebergang in den letzten Abschnitt der Moral anzusehen. Es ist die christliche Kirche hier nur zu nehmen in ihrem factischen Bestand in allen europäischen Ländern, doch auch nur in der bestimmten Confession, wie sie für uns die protestantische ist. Denn der Bestand der römischen Kirche in allen Ländern hat überall nur ein zufälliges und äußerliches, nirgends ein nothwendiges, inneres Verhältniß zum Staat; sie begnügt sich mit den Völkern und ignorirt die Staaten. Das sittliche Verhältniß der protestantischen Kirche zum Staat beruht hingegen in folgenden Momenten.

a. Die Einheit von Kirche und Staat. Die Einheit ist der Grund, in welchem sie beide enthalten sind und aus welchem sie beide hervorgehen. Und wie der Grund in dem Begründeten ist und bleibt, so ist dieser Grund dann auch die Ursache, daß sie beide nie ganz sich loszulassen oder einander zu entbehren vermögen. Die Einheit ist ihnen nicht ein Aeußerliches, ihnen etwa als Hypothese nur Angethanes, sondern Staat und Kirche beziehen sich durch sich selbst auf einander; diese innere, nothwendige Selbstbeziehung beider auf einander ist die Einheit beider. Es können kaum Völker, sondern nur wilde, an die Thierheit gränzende Horden seyn, bei denen gar keine Spur von Frömmigkeit und Gottesdienst zu finden gewesen wäre (wie man dergleichen wohl in einem Winkel der Welt entdeckt zu haben meint); aber daß irgend ein Staat in der Welt gewesen wäre ganz ohne Religion, ist unmöglich, denn er ist der Geist des Volkes in seiner sittlichen Wirklichkeit, die ihre Wahr-

heit sucht, und diese ist die Religion. Es ist die christliche Religion, welche die edelsten Empfindungen der Völker, die sittlichen Institutionen der Staaten, die Familienliebe und Vaterlandsliebe, den Gemeingeist und Sinn für Gemeinnützigkeit, den Eid, der Volk und Regenten verknüpft, heiligt, und es ist die dem Staat immanente Pietät, welche solche Verbindlichkeiten und Verpflichtungen anerkennt. Der Staat ist, weil er nicht die Kirche ist, nicht ein Heidnisches, Profanes, von Gott Verlassenes. Noch in der Reformationszeit, in den symbolischen Büchern, ist der Staat auf das Gebiet bloß äußerlicher, bürgerlicher Gerechtigkeit und Ehrbarkeit vor Menschen beschränkt und diese civilis justitia nicht sehr hoch angeschlagen. Der Begriff vom Staat hat sich da noch nicht weiter entwickelt als bis zur Vorstellung von ihm, als einer Zwangsanstalt, dem Rechts- und Polizeistaat. Die Wahrheit ist, daß die bürgerliche Gerechtigkeit mit ihrem Inhalt wesentlicher Stoff ist für die christliche Gesinnung, und daß es ohne jene auch nicht zu dieser kommen kann, jene somit die negative Bedingung von dieser ist. Es kann demnach die bürgerliche Gerechtigkeit seyn ohne die christliche, in dieser aber ist jene stets und nothwendig mitenthalten. Es ist die sittliche Idee selbst, welche sich im Staat Leben und Wirklichkeit giebt und ihn zu einem Organismus gestaltet, außer welchem Niemand zur vollen Freiheit seines Daseyns und Bewußtseyns gelangen kann. Es ist das Reich Gottes, welches beide Gebiete, Staat und Kirche, in sich schließt und also auch den Staat zu einem wesentlichen Moment in der göttlichen Haushaltung macht. Wer daher die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, muß die Weisheit Gottes im Staat noch weit mehr bewundern, da er in eben dem Maaß der Natur, die in der Bewußtlosigkeit und Nothwendigkeit bleiben muß, überlegen ist, als der Geist, der in der Geschichte sich seine Welt der Vernunft und Freiheit gemacht hat, der Natur überlegen ist. Der letzte und tiefste Grundstein, auf welchem die Staatsgebäude ruhen, ist die Religion. Dem freien

Geiste der Wahrheit genügt es nicht, nur nach dem Buchstaben der Gesetze zu handeln; die wahrhaft sittlichen Motive des Handelns liegen in dem Geiste der Religion, in der Innerlichkeit des Gewissens, in der Gesinnung, und die Bildung der Gesinnung ist die Religion, in der auch die höchsten sittlichen Verpflichtungen ihre letzte Haltung haben. Es ist, sagt Hegel, nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung, ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben. Es ist für nicht mehr, als für eine Nothhülfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, mit der Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. (Encyclop. 3. Ausg. S. 562.) Die protestantische Kirche kann sich nicht dem Irrthum der römischen hingeben, welchem zufolge der Staat in sich selbst nur ein Weltliches, Profanes und Unheiliges ist, welchem die Kirche als ein Heiliges, Göttliches äußerlich gegenüber steht. Recht und Gerechtigkeit, Treue und Sittlichkeit, die Grundsäulen des Staats, sind nichts Unheiliges und Unsittliches. Mit seiner schlechten Vorstellung vom Staat kann das Papstthum wohl noch die Völker beherrschen, aber nicht mehr die Staaten; sie verhalten sich alle, selbst die römisch-katholischen Glaubens sind, protestantisch dagegen und haben darin das reine Christenthum auf ihrer Seite. Dieses kam nicht allein in die Welt als eine unheilige, sondern auch in eine solche, welche durch Recht und Gesetz, Ordnung und Sitte an allen Seiten bestimmt war und von Christus selbst und den Aposteln als göttliche Institution anerkannt wurde. Somit war andererseits der christlichen Kirche die Idee des Staats nicht fremd; durch die Oeffentlichkeit ihrer Gemeinschaft und Lehre war sie auf den Boden des Staats geführt und konnte sich nur

auf demselben, wiewohl zunächst nur unter großen Hemmnissen und Verfolgungen, entwickeln. Den Geist des Christenthums, christliche Gesinnung dem Staat einzupflanzen und eben damit ihn von Grund aus umzubilden, darauf ging von Anfang an ihr Bestreben. Auch die Kirche hat eine Seite, an der sie in den Staat fällt — die ganze Seite ihrer Realisation und Wirklichkeit, ihrer Erscheinung und Aeußerlichkeit, und nur aus weltlichen, politischen Elementen, konnte sie sich eine Verfassung anbilden. Eine solche schon dem Stamm seiner ersten Gemeinde zu geben, hatte der Stifter der christlichen Kirche mit großer Weisheit unterlassen; denn dem Geist und Glauben, wie der Lehre nach die allgemeine, hat doch die christliche Kirche die wesentliche Bestimmung, sich an allen Seiten mit dem Staat zu verflechten und zu verzweigen und sich in ihrer Organisation nach den Sitten, Gebräuchen und Gesetzen jedes bestimmten Landes zu richten. Nach dem Vorbild des Staatsorganismus bildet sich der kirchliche Organismus und zwar aus Staatselementen und mit Staatsmitteln. Die Subsistenz im öffentlichen Daseyn und Leben, die Ordnung und Articulation in der Administration und den Stand in der bürgerlichen Gesellschaft verdankt die Kirche dem Staat; die Religion an und für sich, das isolirte Leben im Glauben bringt dergleichen nicht mit sich. Alle Handlungen der Kirche, so wie sie in die Oeffentlichkeit treten, haben zugleich einen ethischen Character und fallen in den Bereich des Staats. Selbst unmittelbar geistige Acte der Kirche sind dieser Kategorie; die Taufe, die Confirmation und Copulation geben zugleich bürgerliche Rechte. Das Volksschulwesen, kann es ausschließlich auf der Seite des Staats oder der Kirche seyn? Die protestantische Kirche, welche die wesentliche Bestimmung hat, Landeskirche zu seyn, schließt eben damit sich dem Staat aufs innigste an; geschieht dies nicht, so schlägt sie entweder ins Hierarchische oder Puritanische um; das Gemeinsame dieser beiden ist der Gegensatz gegen den Staat oder die Aus-

schließung desselben. Die Bestimmung der Kirche ist vielmehr nur, die im Staat herrschende Ordnung und Sitte, Gesetzmäßigkeit und Gewissenhaftigkeit auf ihr wahres Princip zurückzuführen und allen Ständen der Gesellschaft zum Bewußtseyn zu bringen, was aller Sittlichkeit Quell und Ziel und der Grund des zeitlichen und ewigen Heils ist. Sie hat ihre bestimmte Sphäre im Bewußtseyn und Genuß des christlichen Glaubens, in heiligen Gefühlen und Gesinnungen, welche im Staat in die That und das wirkliche Leben übergehen. Was also dort noch als Idealität besteht, die Religion, sie giebt sich im Staat Realität und Weltlichkeit, und diese Weltlichkeit ist die Sittlichkeit. Durch ihren Inhalt in die Unendlichkeit reichend steht die Kirche mit ihrer Erscheinung in der Endlichkeit. Das Tiefste und Heiligste des gesammten Volks- und Staatslebens in sich begreifend steht sie im Staat neben dem materiellen Volksinteresse, dem Heer, der Rechtspflege, der Kunst und Wissenschaft, und er schließt, wie diese, so auch sie organisch in sich ein; vom Staat ignorirt ist die Kirche zur Secte degradirt. Die Einheit der Kirche und des Staats spricht sich etwa, in eine dialectische Formel gefaßt, so aus: in der Kirche ist die Sittlichkeit als Frömmigkeit, im Staat ist die Frömmigkeit als Sittlichkeit.

b. Unterschied des Staats und der Kirche. Der Unterschied ist bereits in der Einheit enthalten, behält aber diese, aus der er herkommt, an ihm. Die Kirche reflectirt sich kraft ihres Begriffs in den Staat, der Staat ebenso in die Kirche. Der Unterschied ist somit nicht absoluter Unterschied, nicht die Verschiedenheit, wie in der päpstlichen Kirche. In der protestantischen Kirche giebt es keine solche Kluft zwischen Clerus und Laien, wie dort, so daß der geistliche Stand allein schon die Kirche vorstellte. Dennoch muß auch der Unterschied zu seinem Recht und der Ausspruch der symbolischen Bücher zu seiner Geltung kommen: es dürfen nach göttlicher Ordnung weltliche und geistliche Gewalt nicht mit einander gemengt werden. Dieß ist

nicht gegen die ursprüngliche Einheit gesagt, sondern gegen die Einerleiheit von Kirche und Staat. Dagegen vielmehr ist zu sagen: der Staat ist nicht die Kirche, die Kirche nicht der Staat. Für ihre Erscheinung im Staat ist allerdings er die Macht der Kirche; sie als solche ermangelt aller äußern Macht und Gewalt; ihre einzige Macht, ihr Schwert ist das Wort Gottes. Es ist aber die Macht des Staats der Kirche gegenüber die sittliche, mit dem Bewußtseyn verknüpfte, daß er ein inneres wesentliches Verhältniß zur Kirche hat. Er folgt daher nur seinem Begriff, wenn er der Kirche des Landes Freiheit und Selbständigkeit gewährt, ihre ungehemmte Entwickelung auf alle Weise begünstigt und dahin wirkt, daß das ganze Verhältniß von beiden Seiten ein auf Recht und Gesetz beruhendes sey. Es tritt so dem Staatsrecht ein Kirchenrecht gegenüber, welches vornehmlich zu verhindern hat, daß das Verhältniß von Staat und Kirche zum Misverhältniß werde, und bezweckt, daß es vielmehr ein durch Recht und Gerechtigkeit bestimmtes sei. — Ferner, ein unorganisches, atomes oder chaotisches Leben kann die Kirche im Staat nicht führen; dieß widerspricht schon dem an allen Seiten gegliederten Organismus, welcher der Staat ist, und würde die größeste Behinderung der Entwickelung ihrer Kräfte und einer geordneten Thätigkeit der Kirche im Staat seyn. Wenn die Macht allein gelten sollte und die Kirche ganz nur der Botmäßigkeit des Staats hingegeben wäre, so wäre diese Hierarchie des Staats eine viel unerträglichere, als die päpstliche, deren Tyrannei der Staat im Mittelalter unbedingt zu respectiren hatte. Daß die Kirche sich selbst organisire und regiere, ist billig und gerecht; doch ist das in dieser Unbestimmtheit noch eine zweideutige Redensart. Ohne die Sanction und Genehmigung des Staats kann das nicht geschehen, und jede Form der Einrichtung und des Kirchenregiments würde sich nothwendig doch nach der Analogie des Staats, seiner Eigenthümlichkeit gemäß und eben so sehr aus Staatselementen gestalten; folglich kann der

Staat nur das Princip von dem allen seyn. Er, je freier er in sich selbst ist, gewährt der Kirche diese Freiheit, ihr eigenthümlich Leben in bestimmte Formen hineinzulegen, in denen ihr Geist sich am sichersten und freiesten bewegen kann und sie sich zu verfassen für nöthig und zweckmäßig findet. Die Kirche giebt nur die Gedanken her, nach denen sie regiert seyn will, und überläßt dem Staat die Verwaltung des Kirchenregiments. Dieses zeigt sich in der Consistorialverfassung, jenes in der Synodalverfassung; beide zusammenwirkend und zur Einheit erhoben, machen die vollkommenste Einrichtung des protestantischen Kirchenwesens aus. Es tritt so der Staatsverfassung eine Kirchenverfassung, der Staatsregierung das Kirchenregiment gegenüber. Die Synode, aus Geistlichen allein bestehend, bildet die Gesetzgebung der Kirche; das Consistorium, aus Kirchen- und Staatsdienern bestehend, bildet die Verwaltung der Kirche. In jedem Organismus solcher Art ist die Einheit der Gewalt über alles wichtig und nothwendig, und da die Kirche an sich ohne alle Gewalt, ihre Gewalt die rein geistige ist, so kann das Subject der Kirchengewalt nur der Staat seyn. Dieß muß die protestantische Kirche in allen Ländern um so mehr zugeben und selbst wünschen, da sie in jedem Widerspruch dagegen sich sofort mit dem Schein hierarchischer Tendenz beladet, welcher das gefahrvollste Hinderniß ihrer sittlichen Wirksamkeit seyn würde. — Endlich zu ihrer lebendigen Wirksamkeit auf die Welt bedarf die Kirche bestimmter Organe, durch deren Thätigkeit sich die Zwecke der Kirche vermitteln und an deren Bildung und Ausrüstung der Staat den lebhaftesten Antheil hat. Er kann nur so wahrhaft für sich sorgen, daß er für die Kirche sorgt und es ihr nicht an demjenigen fehlen läßt, was sie bedarf zu ihrer Erhaltung und Bethätigung; wie es andererseits auch der Kirche vortheilhaft ist, daß ihre Diener ihre Besoldung vom Staat beziehen, um dieß Bewußtseyn stets in ihnen rege zu erhalten, daß sie, der Kirche dienend, zugleich Staatsdiener sind und sich von

aller hierarchischen Anmaßung zu befreien haben. Dennoch ist und bleibt der Unterschied, und es tritt so dem Staatsdienst der Kirchendienst gegenüber. Damit der geistliche Stand sich beständig regenerire, müssen Bildungsanstalten für denselben vorhanden seyn, was nicht ohne großen Staatsaufwand möglich ist. Nächst der leiblichen und wissenschaftlichen Nahrung, welche der Staat der Kirche gewährt, ist es mehr noch, wenn er auch die freieste Ausbildung ihrer Diener begünstigt und die Darreichung seiner Staatsmittel nicht an erniedrigende Bedingungen knüpft. Wenn der Staat es erst seyn will und nicht mehr die Kirche, welcher die Orthodoxie und symbolischen Bücher aufrecht hält, und nur so die Sicherheit ihrer fortdauernden Gültigkeit gewinnen will, daß er die Diener der Kirche durch Eid und Verpflichtung daran bindet, so ist es um beide gewiß geschehen; denn dann ist es die Gewalt nur und nicht mehr die Freiheit, wodurch sie aufrecht erhalten sind. Ueberhaupt, so erwünscht und dankenswerth für die Kirche das lebendige Interesse des Staats an der Kirche seyn muß, so ist es doch ein krankhafter Zustand, wenn die Bevormundung von Seiten des Staats eintritt, welche die Unmündigkeit der Kirche voraussetzt, und die Staatsgewalt sich auch auf das Innere, die Lehre und den Glauben der Kirche erstreckt. Sie hat für keine bestimmte Theologie, sey sie die rationalistische oder pietistische, Parthei zu nehmen; denn es geziemt sich nicht für den Staat, Parthei zu seyn oder zu nehmen. Das alles sind Mängel der Kirchenverfassung, Ueberschreitungen der Pflicht und des Rechts.

c. Die gegenseitige Pflicht. Sie ist vielfältig anders bestimmt je nach der Stellung, welche der Staat seiner Bestimmtheit gemäß der Kirche anweiset. Wie die Staaten selbst in ihrer sittlichen Bildung und Haltung auf verschiedenen Stufen stehen, so ist besonders die Verfassung des Staats entscheidend über das Schicksal der Kirche. Die strenge, barbarische Härte und Einheit der Despotie verträgt sich nicht mit der Anerkennung, kaum

mit der Duldung irgend einer andern Religion, als der einmal privilegirten, welche die des Despoten und seiner Sclaven ist, und sie geht selbst darauf aus, mit Feuer und Schwert diese eine Religion zu verbreiten und zu erhalten. Der Kaiser von China, der Sultan in der Türkei haben keinen Gefallen an andern Religionen, als der einmal und allgemein herrschenden. In der Democratie ist nichts weniger zu finden, als dieß Festhalten und Aufdringen Einer Religion, sondern vielmehr das Gegentheil, die völlige Gleichgültigkeit gegen allen und jeden Glauben, was die Oeffentlichkeit desselben betrifft. Da ihr höchster Zweck das Leben mit seinen Gütern und Freiheiten ist, so sind auch alle möglichen Religionen, Kirchen und Secten in ihr freigelassen und zugelassen. Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit ist in ihr in vollestem Maaß zu finden. Der politische Verstand hat nur Einzelheiten und Vielheiten, Gegensätze und Einseitigkeiten vor sich, welche sich auch als Religionen mit gleichem Recht einander gegenüber stellen; sie haben nur ein subjectives, keine hat ein objectives Recht; sie sind Privatangelegenheiten. Diese Stellung der Democratie zur Kirche ist das Princip einer unendlichen Vervielfältigung der Secten. In der Monarchie endlich ist wiederum, wie in der Despotie, nur Eine Religion die herrschende in dem Sinne, daß sie die Religion des Staats ist, aber mit dem Unterschiede, daß auch andere anerkannt, geschützt und geduldet sind. In dem Dualismus der christlichen Confessionen in Deutschland ist überall in den verschiedenen Staaten eine die der Majorität des Volkes; zu ihr bekennt sich das Oberhaupt des Staats (nur in Sachsen ist es anders); aber überall ist die andere nicht ausgeschlossen. Der Staat, wie er der protestantische ist, kann nicht nur den Anhängern der römischen Kirche, sondern auch den auftauchenden Secten, sobald sie nichts Staatswidriges enthalten, Freiheit des Gottesdienstes vergönnen und selbst den Juden die Duldung und Schonung nicht versagen, auf die sie Anspruch haben. Ist hingegen, wie früher

wenigstens in Spanien, Portugal und Italien der Fall war, die Monarchie noch nicht ganz von dem despotischen, wenigstens absolutistischen Element befreit, so wird nur Eine Religion in der Weise anerkannt, daß mit ihr keine andere, keine Secte, selbst die Freimaurerei nicht, bestehen darf, vielmehr der Gegenstand der schärfsten Inquisition und Verfolgung ist. Der Staat hingegen in seiner sittlichen Wahrheit und Würde ist die gleiches Recht an alle Confessionen vertheilende Macht und Gerechtigkeit. Der Unterschied ist nur, daß er selbst mit einer eins, die andere aber recipirt ist, daß er zu jener ein inneres, zu dieser nur ein äußeres Verhältniß hat, welches jedoch nicht soviel sagen will, daß die Rechtsgleichheit dadurch aufgehoben wäre oder der Fürst aus dogmatischen Principien mit ihr zu verfahren hätte, wie es z. B. der König von Baiern thut mit seinen protestantischen Unterthanen. In die kirchlichen Differenzen hat der Staat, auch der Regent, obgleich er einer bestimmten Confession angehört, sich nicht einzumischen, sondern nur darauf zu sehen, daß sie mit den sittlichen Principien des Staats nicht in Collision und Conflict gerathen. Nur zu den Juden und den verschiedenen christlichen Secten als solchen hat der Staat gar kein Verhältniß, d. h. sie werden nur geduldet, und darin ist enthalten, daß ihr Daseyn und Leben in einem aparten Glauben nur ein unumgängliches Uebel sey; der Staat kann ohne sie seyn, was er ist. Als Unterthanen und Staatsbürger hingegen stehen sie allen andern gleich. Die Pflicht und das Recht des Staats ist an dieser Seite nur, alle Volksgenossen irgend einer Kirche oder Secte zugetheilt zu wissen und darauf zu bestehen, daß ohne irgend einer kirchlichen Gemeinschaft anzugehören, Niemand geduldet wird. Dieß gilt nicht nur in Beziehung auf die im Reich anerkannten Confessionen, sondern auch von solchen Secten, welche zum Staat gar kein Verhältniß haben und deren Religionsgrundsätze zum Theil mit ihm in Widerspruch stehen, den Mennoniten und Quäkern, die eigentlich nur als Privatpersonen mit Andern im

Privatverkehr stehen, nicht sowohl Mitglieder des Staats, als nur der bürgerlichen Gesellschaft sind. Der Staat hat im Bewußtseyn seiner Stärke und der Vernünftigkeit seiner Gesetze ihnen die schuldige Pflicht, z. B. der Vaterlandsvertheidigung gegen ein Tauschquantum erlassen, und läßt sie unbeunruhigt in ihren Ueberzeugungen, so lange sie denselben treu bleiben. Mehr hat es auf sich, daß der christliche Staat selbst den Juden, als nicht nur der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch einem andern Volk und Glauben angehörend, die bürgerlichen Rechte bewilligt hat. Gegen die frühere, menschenfeindliche Bedrückung und Verfolgung der Juden ist dieß ein großer Fortschritt gewesen, wodurch vorerst der Mensch im Juden wieder zur Achtung gekommen. Die weitere Frage wird seyn, ob dem Juden selbst auf diesem Punct stehen zu bleiben möglich, und das Leben nach christlichen Gesetzen und Sitten nicht durch sich selbst die, wenn auch nicht geschwindeste, doch sicherste Weise der Judenbekehrung seyn wird. An diesem Ziel erst wird sich die Weisheit des Staats vollkommen gerechtfertigt bewähren. — Das jus reformandi, welches dem Staat zusteht, will nur sagen, daß ohne seine Anerkennung und Genehmigung keine neue Religion oder Kirche sich etabliren kann, nicht aber, daß er etwa nach eigenem Belieben eine solche aufstellen könnte. Wie aber, wenn irgend einer erklärte, er wolle gar keiner Kirche Mitglied seyn? — er wird es doch seyn, wenn er begraben wird, und der Staat überwacht auch dieß schon um der Vollständigkeit willen der Todtenlisten. Der Staat muß oft und in ähnlichen Fällen die Vernunft der Einzelnen vertreten. Soweit dazu oft Zwangsmaßregeln nöthig sind, so liegt dieß außer dem Bereich der Kirche. Menschen, die es offen und laut, wenn auch nur durch Handlungen des Worts, bekennen, daß sie keine Religion haben wollen, kann der Staat nicht sich selbst überlassen; geben sie jenes dadurch zu verstehen, daß sie ihre oder ihrer Kinder Aufnahme in die Kirche nicht in bestimmter Weise bewirken, so hat der

Staat die Pflicht und das Recht, sie dazu zu zwingen; Eltern, welche ihre Kinder ohne Taufe liegen lassen, Erwachsene, welche nicht confirmirt sind, kann die Staatsgewalt anhalten zu demjenigen, was sie nicht wollen. Es kann um des Eigensinns Einzelner willen die allgemeine Ordnung nicht geändert werden, und diesen Werth legt der christliche Staat auf die christliche Religion, daß er weiß und stets bedenkt, wie sie das ihn in der Tiefe der Gesinnung wesentlich integrirende Moment ist. Aus diesem sittlichen Grunde ist ganz unstatthaft, was Wirth verlangt, es solle der Staat denen, welche mit allen in ihm bestehenden Kirchengemeinden in Widerspruch gekommen sind, bei solchen kirchlichen Acten, welche zugleich mit rechtlichen Folgen verbunden sind, namentlich bei der Trauung und dem Eide, nur die bürgerliche Form ausnahmsweise gestatten. (Spec. Ethik, II. S. 432 und 49.) — Nicht weniger hat endlich der Staat die Pflicht und das Recht, den Frieden der Kirche aufrecht zu halten, die verschiedenen Confessionen gegen einander zu beschützen, Intoleranz und methodische, organisirte Proselytenmacherei zu verhüten und zu bestrafen, Controverspredigten, in denen die Liebe erloschen, zu untersagen und in dem allen die Ruhe des Landes zu behaupten. Der Secten- und Partheigeist in der Kirche erlaubt sich leicht in majorem Dei gloriam und in seinem heiligen Eifer die unheiligsten Attentate auf die Rechte des Einzelnen, selbst auf seine Freiheit, sein Leben; der Fanatismus greift leicht zu Feuer und Schwert. Dergleichen duldet der Staat nicht, und es ist in solchen Fällen die wahre christliche Frömmigkeit, die aus der Priesterschaft entflohen, auf der Seite des Staats. — Andererseits indem die Kirche ihre bestimmten, durch den Begriff der christlichen Religion ihr aufgegebenen Zwecke verfolgt, sorgt sie wesentlich zugleich für das Beste des Staats. Sie hat ihm sittlich gebildete, im christlichen Glauben wohlerzogene Mitglieder zuzuführen. Die christliche Kirche hat diese Pflicht schon negativ, indem sie Alles unterläßt, was durch ihre Lehren

und Anstalten, Anweisungen und Erziehungen der Wohlfahrt des Staats nachtheilig und hinderlich wäre. An und für sich kann das Christenthum mit jeder Staatsverfassung bestehen, und wie Unvollkommenes sie auch enthalte, kann es der Kirche Pflicht nur seyn, durch Wort und Lehre auf die Verbesserung der öffentlichen Zustände zu wirken, jeder revolutionären Bewegung sich zu widersetzen; im Uebrigen aber, und selbst verfolgt und gemishandelt, in keine offenbare Unsittlichkeit zu willigen, sondern sich allem Trübsal und Märtyrerthum geduldig zu unterwerfen. Die Kirche hat ferner die Pflicht, in allen Aeußerlichkeiten ihrer Beziehungen auf den Staat sich seinen Anordnungen zu fügen, und ihm zu gehorchen in allem, was die äußerliche kirchliche Einrichtung, die Berufung und Anstellung ihrer Diener und überhaupt die Bestimmung der Formen betrifft, innerhalb deren sie sich zu bewegen hat. Auch das liturgische Recht, da es eine zwiefache Seite hat, eine rein äußerliche und eine innere, welche die Lehre berührt, ist als Recht des Staats anzuerkennen, sofern er es durch die geistliche Behörde und die Synode, als die kirchliche Intelligenz, verwalten und ausüben läßt. Mit der kirchlichen Gesetzgebung hat der Staat nichts zu thun; sie ist rein allein Sache der Kirche, obgleich in jedem Fall der Staat die Genehmigung der Gesetze hat. In dem Landesherrn, der das Majestätsrecht auch in der Kirche hat und in welchem die Einheit von Kirche und Staat persönlich erscheint, hat die Kirche das menschliche Oberhaupt der Landeskirche zu verehren. Jeder Widerspruch dagegen hält sich abstract außerhalb der concreten Einheit der Kirche und des Staats und sieht in solchem Oberhaupt nur den Papst. Er ist aber vielmehr das vollkommene Widerspiel von diesem; geistliche Verrichtungen sind damit keinerlei Art verknüpft, und jedenfalls ist die Vorstellung und Bezeichnung passender, als die diplomatisch-juristisch überlieferte von ihm als oberstem Bischof. Der König von England, sogar ein junges Mädchen, jetzt eine junge Frau, ist als Oberhaupt, wie des

Staats, so der Kirche anerkannt, da es hingegen lächerlich wäre, in ihr den obersten Bischof zu sehen. Die Pflicht der Kirche kann nicht seyn, in hierarchischer Weise den Staat aus allem lebendigen Einfluß auf die Kirche zu verdrängen und allen Wechselverkehr mit dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft abzubrechen, dieß wäre eben so verkehrt, als wenn sie aus aller Berührung mit dem Familienleben sich heraussetzen wollte. Den Staat als Gottes Ordnung anzuerkennen, ist der Kirche Pflicht. Der Zweck des Wirkens der Kirche in der Welt kann vielmehr nur seyn, den Staat und die Familie mit dem christlichen Princip, mit der Gesinnung reiner christlicher Frömmigkeit zu durchdringen und der Sittlichkeit im Bewußtseyn und Genuß des christlichen Glaubens die wahre Grundlage zu bereiten. Ueber die falsche Kirchlichkeit, welche aus aller lebendigen Einwirkung auf Staat und Familie ausscheidet und sich auf die rein kirchlichen Formen zurückzieht, hat Harleß in seiner christl. Ethik ein ernstes und treffendes Wort gesprochen. (S. 276.) In ähnlicher Weise streitet Hegel gegen die, welche von der Kirche aus nur auf die allgemeine Grundlage des Staats, welche die Religion, dringen, aber die Gesetze und Einrichtungen des Staats nicht auch an und für sich gelten lassen wollen, weil sie die bestimmte Form der Religion nicht darin wiedererkennen, oder durch Frömmigkeit sich darüber erheben und sagen: dem Gerechten sey kein Gesetz gegeben; seyd nur fromm, dann könnt ihr thun, was ihr wollt; oder welche auch, alles unmittelbar zu haben vermeinend, sich mit Seufzen und Verachten begnügen, ja auch zu Verdammungen schreiten. „Insofern aber dieß negative Verhalten nicht bloß eine innere Gesinnung und Ansicht bleibt, sondern sich an die Wirklichkeit wendet und in ihr sich geltend macht, entsteht der religiöse Fanatismus, der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende der innern, der Unendlichkeit des Gemüths unangemessene Schranken, und somit Privateigenthum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen

Gesellschaft u. s. f. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt.“ (Rechtsphilos. S. 335.) Nichts ist gewisser, als daß nicht Kraft, sondern Schwäche des Gedankens heutiges Tages der Frömmigkeit dieß falsche Pathos eingehaucht hat. Der Kirche und ihren Dienern und Gliedern geziemt es vor allem, sich dem Staat gegenüber von aller Eitelkeit und Eigennützigkeit frei zu erhalten. Die Sphäre der Kirche ist die Innerlichkeit, die Gesinnung und deren Bildung durch christliche Frömmigkeit. Sie kann sich nicht wie ein Staat (im Staat) gebehrden und muß sich vor aller Ausdehnung ihrer Rechte in das Gebiet des Staats hüten, wie dergleichen eine tief in das bürgerliche Leben eingreifende Kirchenzucht ist. Aeußerliche Strafen auflegen ist ganz und gar nicht ein Recht der Kirche; dieß kommt dem Staat allein zu. Ihre Wirksamkeit ist durchaus nur die des Geistes auf den Geist, auf den Verstand und Willen. Dagegen hat die Kirche das Recht und die Pflicht, die Freiheit der Lehre zu wahren und an dieser Seite allen Eingriffen des Staats zu widerstehen mit allen den Mitteln, welche ihr in der Lehre selbst zu Gebote stehen. Die Lehre steht in dieser Hinsicht der Presse gleich. Ist der Staat noch nicht so gebildet und frei, daß er die Preßfreiheit aushalten kann, so greift er störend auch in die Lehrfreiheit ein. Sie hat freilich ihre Norm an den Bestimmungen der symbolischen Bücher. Die Gränzen aber der Norm, wer soll sie abstecken? Etwa der Staat? Zu sagen: bis hieher und nicht weiter, ist gar nicht seines Amts und Rechts. Dieß zu bestimmen, ist lediglich Sache der Freiheit selbst, welche nicht Willkühr nur, sondern von der Vernunft nicht verschieden ist. Die Pflicht der evangelischen Kirche ist nicht, dem Buchstaben und Einzelheiten darin, sondern dem Geiste derselben treu zu bleiben; mehr als das zu fordern ist der Staat nicht berechtigt. Der Staatsgewalt gegenüber ist es insonderheit der Geistlichen Pflicht, die Rechte und Freiheiten der Kirche, wie sie ihr Begriff mit sich bringt, zwar mit Anstand und Würde, aber

auch ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit zu vertheidigen. Es sind besonders die am Kirchenregiment Theilnehmenden, welche nicht selten in die Gefahr kommen, die Rechte der Kirche zu verrathen durch feige Nachgiebigkeit, schmeichlerische und heuchlerische Niederträchtigkeit, zu Privatzwecken des Ehrgeizes und Eigennutzes. Die höchste Pflicht des Staats ist, nicht nur nicht zu verhindern, sondern vielmehr dazu beizutragen, daß die Kirche zu sich selbst komme, sich ihrer selbst bewußt werde und innerhalb ihrer selbst zur freiesten Bewegung gelange, daß die Bevormundung und Knechtschaft aufhöre, unter der die protestantische Kirche fast in allen Staaten steht, gegen welches Uebel nur eine bestimmt articulirte Kirchenverfassung Schutz und Gewähr leisten kann.

3. Der absolute Geist.

Es muß als Resultat der bisherigen Betrachtung des sittlichen Processes angesehen werden, daß sie nothwendig noch auf diesen letzten und höchsten Standpunct führt, welcher die Religion, das Bewußtseyn und die Betrachtung des absoluten Geistes ist; die sittliche Thätigkeit des sub- und objectiven Geistes war nur der Weg und die Erhebung dazu. Aber eben so nothwendig ist auch die Anerkenntniß, daß in Wahrheit, was so als Resultat erscheint, auf allen Stufen schon das Princip der Freiheit und Sittlichkeit gewesen ist. Es ist der absolute Geist, wie er in seiner Gemeinde ist und wirkt, von welchem sub- und objectiv die Wahrheit aller Pflicht und Sittlichkeit ausgeht. Die wahre Bewegung des practischen Geistes ist die im absoluten Geist, und er ist es, der jenen von den ersten Anfängen seiner Thätigkeit an zu diesem letzten Ziel erhebt, welches in allen seinen endlichen Bewegungen das Bewußtseyn des unendlichen Geistes ist. Die Gestalt, in welcher dieß Bewußtseyn vor dem Einzelnen, wie für ihn ist in der ersten Einfachheit, ist die Religion, wie sie die der Familie ist; in ihr tritt sie

als die unendliche ihre Existenz in der Endlichkeit an; so ist sie die patriarchalische. Allein die Familie hat als die einzelne, endliche, die Bestimmung, sich aufzulösen, und eben damit kann auch die Familienreligion als solche nicht bestehen. Wie die Familien übergehen ins Volk und in ihrer Gesammtheit es selbst darstellen, so geht die Familienreligion über in die Volksreligion. Es kann Gott nicht bloß ein Familiengott seyn; er ist der Gott des ganzen Volks, wie in Israel, obwohl die Religion auch so die stete Erinnerung an ihre Herkunft behält in dem Gedanken an den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs. Allein die Völkerindividuen stehen in ihrer Mehrheit zu einander in derselben Negation, wie die Individuen in der Einzelheit, und auch in solcher Beschränkung kann das Bewußtseyn des wahren Gottes nicht stehen bleiben. Die Religion der gesammten Menschheit erst, diese absolut allgemeine, welche alle Familien und Völker in sich vereinigt, ist die des absoluten Geistes würdigste Gestalt seines Bewußtseyns. Aber diese absolut allgemeine und als solche erst absolut wahre Religion ist einzig und allein die christliche. Die absolute Religion, zwar angelegt in allen andern Erscheinungsformen, aber in ihnen zugleich noch getrübt, beschränkt und verkannt, gelangt zur reinsten Manifestation erst in der Person Jesu Christi. Die christliche allein ist die allgemeine oder Weltreligion so, daß sie auch als die aller Menschen, Familien und Völker den ihr immanenten Character nicht verliert, sondern in ihnen sich gleicherweise substanziirt und individualisirt. Das eigenthümlich Christliche aber in practischer Beziehung ist in seinem ersten Moment noch das unbestimmte. Es findet der Mensch sich bei dem Erwachen seines Bewußtseyns in einem Verhältniß zu Gott; er kann sich als endliches Wesen nicht wissen, ohne von dem unendlichen zu wissen, wie auch dieß, daß dieses sein Verhältniß zu Gott nicht sey ein durch ihn, den Menschen, sein Wissen und Wollen, sondern durch Gott gewolltes und gestiftetes. So ein an sich seyendes und die Möglichkeit seines Wol-

lens und Nichtwollens, tritt es als ein sittliches dem Menschen entgegen in der Kategorie des Sollens oder Gesetzes. In dem Wollen oder Nichtwollen des Menschen ist das an sich seyende Verhältniß auch ein für ihn seyendes und in diesem zweiten Moment ein subjectives. In dieser Gestalt hat das Selbstbewußtseyn eine lange Reihe von Stufen zu übersteigen, bis es seine Wahrheit und Wesenheit erreicht. Es hat an Gott zunächst nur das göttliche Wesen, welches theils in der Welt an irgend einem sinnlichen Gegenstande, wie in den Natur- und Kunstreligionen, seine Erscheinung hat, theils, wie im Mosaismus, jenseits der Welt ist und als das höchste Wesen in dem Menschen höchstens nur als der höchste Gedanke. In beiden Beziehungen ist auch die Religion in anderer Weise sittlich bestimmt. Dort heiterer, freundlicher Umgang mit den Göttern, die den Menschen frei lassen zu aller Willkühr und Natürlichkeit, hier Angst und Furcht vor der Macht des Gottes, schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, keine Freiheit, sondern Knechtschaft; aber weder dem Wesen des wahren Gottes, noch dem des Menschen ist beides angemessen. Die einzige Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen ist das Opfer und der Priester, und dieser ein sündiger Mensch, wie andere, der römische Kaiser pontifex maximus, Moses der Knecht Gottes. Die Trennung, der Gegensatz ist so, selbst in der Versöhnung, fest und bleibend, wie vorausgesetzt. Die Stiftung der absoluten Religion hingegen ist, daß Gott selbst in einem bestimmten Menschen die menschliche Natur annimmt und eben damit erklärt, eben diese Natur sey auch die seinige. Wer in ihm den Sohn Gottes erkennt, der siehet im Wesentlichen den Vater. Hiedurch verändert sich nun das ganze, sittliche Verhältniß der Menschheit zur Gottheit; Gott ist dem Menschen nicht nur absolut offenbar, nicht mehr der unbekannte, unerforschliche, wie er es allerdings an sich ist, sondern auch nahe, der Welt absolut gegenwärtig. Durch den Sohn Gottes ist ein neuer Bund, ein ganz anderes sittliches Verhältniß zwischen Gott dem

Vater und allen Menschen gestiftet, er der Mittelpunct der Weltgeschichte, auf den alle frühere deutet, der Mittler und Vermittler zwischen der Gottheit und Menschheit. Göttliches Wissen und göttliches Wollen und Thun wird durch ihn menschlich, Zustand und Eigenthum aller Menschen, d. h. was in ihm wirklich, ist durch ihn allen Menschen möglich und zugänglich geworden. Die Anerkenntniß, daß die menschliche Natur von der göttlichen unzertrennlich sey oder der Glaube an Gott in seiner Menschheit, an Christum als den Gottmenschen, wird der Grund eines neuen Lebens in der Menschheit. Jener dogmatische, von der Kirche längst ausgesprochene Lehrsatz enthält, daß, wie Gott in der Einheit mit der Menschheit sein Selbstbewußtseyn hat als Geist, so auch der Mensch nur in der Vereinigung mit Gott die Wahrheit seines Selbstbewußtseyns hat. Indem das Verhältniß zu Gott, worin der Mensch an sich ist, in dieser Weise auch für ihn ist, daß er es als ihm vermittelt durch Christum anerkennt, hebt er an, zu leisten, was er soll und das Gesetz zu erfüllen; diese Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe. Aber mit der welthistorischen Person Christi und dieser weltgeschichtlichen Thatsache der Erlösung und Versöhnung der Welt durch ihn ist die Welt noch nicht auch schon da, wohin sie durch ihn gelangen soll; die Anerkenntniß selbst und der Glaube kann des sittlichen Moments und Impulses ermangeln, den er in seiner Wahrheit in sich trägt, und so ist er der todte und geistlose. Wie nun kommt die welterlösende That Christi auf die Seite der Welt herüber; wie wird dieß geschehen zum Segen der Welt in allen Zeiten, die Gesinnung Christi die Gesinnung der Welt? Die christliche Religion löset in ihrem dritten Moment dieß Problem durch den Geist, welcher ausgehet von Vater und Sohn und die Vermittelung ist zwischen Gott und der Welt. Er ist in Allen der Eine absolute Geist, nur in der Totalität, aber auch der in einem Jeden sich individuell offenbarende. Er ruft die Welt aus ihrer Zerstreuung und sammelt sie zu einer Gemeinde

Christi; er macht sich zur Seele der Anbetung Gottes in Christo und ist als das reinigende, befreiende Princip, die stete Verbesserung. Die allgemeinen ethischen Gestalten, welche sich auf dieser sittlichen Grundlage des Christenthums erheben und noch betrachtet werden müssen, sind demnach die Gemeinschaft, der Cultus und die Reformation. Da wir uns hier ganz auf dem Gebiete der Schrift und des Christenthums befinden, wird es nicht mehr nöthig seyn, bei jedem Schritt einzelne biblische Stellen anzuführen.

A. Die christliche Gemeinschaft. Es kommt im Begriff derselben vor allem

a. in Betracht die Identität des Geistes, als des Princips der Gemeinschaft. Schleiermacher tadelt es, daß die christliche Sittenlehre (worunter er die neueren Systeme versteht) viel zu sehr nur den Einzelnen vor Augen habe, wie auch die philosophische sich damit begnüge. Es hänge damit die Auflösung der christlichen Gemeinschaft zusammen. Die Gemeinschaft vielmehr sey das Erste, und der Einzelne stehe keineswegs allein der göttlichen Gnade gegenüber, sondern nur mittelst der Gemeinschaft. (Die christl. Sitte, S. 123.) Das Richtige ist, daß die Gemeinschaft oder der objective Geist das Höhere ist gegen den subjectiven Geist. So wesentlich aber dem Einzelnen die Gemeinschaft ist, so wesentlich ist er auch ihr; auf diesem Gegensatz beruhet Schleiermachers ganze Darstellung und kann daher, wie bei Kliefoth in seiner Theorie des Cultus, leicht zur äußersten Einseitigkeit werden, wie wenn die Gemeinschaft selbst nicht durch die Persönlichkeit frei hervorgebracht wäre. Was aber die Gemeinschaft auf den Einzelnen wirkt, geht vom Princip als ihrer Seele aus. Was dem Einzelnen und der Gemeinschaft angehört, ist daher in Praxi nicht zu unterscheiden; um so mehr ist in der Theorie, als der wissenschaftlichen Nachbildung des ethischen Processes beiden Seiten ihr Recht widerfahren zu lassen und alle Einseitigkeiten nur so zu vermeiden, daß der sub-

jective Geist vom objectiven, und dieser, wie jener, vom absoluten Geist als dem Princip durchdrungen ist, von welchem aus die sittliche Bewegung durch die Gemeinschaft geht. So hat sie überall die Bedeutung der nothwendigen Vermittelung. — Die Gemeinschaft, in die der Mensch schon durch die Sprache, die Familie und die bürgerliche Ordnung sich versetzt fühlt, setzet überhaupt und formell die Gesellschaft voraus; auf dieser ruhet sie äußerlich, wie der Geist den psychischen Organismus setzt und voraussetzt. In der Gemeinschaft aber ist das gesellige Leben bereits ein inneres, nothwendiges, doch noch der Sünde und Zwietracht, dem Hader und Verderben unterworfen. Ist dieß Moment an ihr getilgt, so geht hervor die Gemeinde, das Reich der Wahrheit, der Liebe und des Friedens — die unsichtbare Kirche, deren Sichtbarkeit die Kirche in der Welt ist; denn beide sind nicht außer einander. Der Stifter derselben ist es, welcher kraft seines Geistes in ihr ist, und alle Mitglieder derselben als Glieder seines Leibes beseelt und regiert. Es ist der göttliche Geist, der nach der Analogie der Persönlichkeit Christi, in der christlichen Gemeinschaft sich in die Einheit setzt mit dem menschlichen Geiste, so daß an jedem wirklich erreichten Punct der Einigung, was des einen und andern ist, nicht mehr zu unterscheiden ist. Obgleich und eben weil der Geist das Ganze ist, so hat die einzelne Persönlichkeit ihn nicht minder ganz; Christus ist kraft seines Geistes in Allen derselbe und nur in anderer Gestalt. (S. Vatke: Die menschl. Freiheit u. die göttl. Gnade, S. 439.) Nur so lange diese Idealität nicht erreicht ist, bleibt der Unterschied des heiligen Geistes als des sich selbst gleichen Princips in Allen von diesen Allen, welche von ihm sich dadurch unterscheiden, daß sie nur mehr oder weniger sich der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben (χαρίσματα) erfreuen, doch so, daß ihr individuell-sittliches Leben nur die Bewegung ist in dieser Idealität des Geistes. Von diesem die Kirche durchströmenden Princip ist es, daß in ihr sich das Erlösungsgeschäft Christi

ununterbrochen fortsetzt, wie durch dasselbe auch die Receptivität Aller für die Einwirkung desselben vorausgesetzt und bedingt ist. Die Receptivität ist selber nur der Gegenwurf der Spontaneität des absoluten Geistes, ist nur durch ihn gesetzt und in diesem Sinn Werk der Gnade. Sie ist im Selbstbewußtseyn als Vernunft und Freiheit oder als *κοινὸς λόγος* enthalten, wie auch der Verlust beider im Sündenfall nur als Minimum derselben, nicht absolut gesetzt werden muß; denn ohne das ist gar kein Anknüpfungspunct für die Gnade des Geistes übriggeblieben. Der göttliche Geist ist vielmehr das Wesen des menschlichen, was die Schrift als Ebenbildlichkeit bezeichnet und Tertullianus im Apologeticus so ausspricht: o! starkes Zeugniß der menschlichen Seele, die von Natur christlich denkt. Und nur so ist sittliche und geschichtliche Entwickelung, Rückkehr und Bekehrung Aller möglich. In ihr beruhet alles darauf, daß sie werden, was sie sind, und dieß letztere, wie es heißen muß: was sie nicht mehr sind, so auch: wozu sie berufen sind, nämlich in allen ihren sittlichen Bewegungen sich als Diener und Organe des göttlichen Geistes zu verhalten. Auf diesem Grunde der Identität des Geistes erhebt sich nun

b. der Unterschied der Glieder untereinander, was die Entstehung des Amtes ist. Nach der Ursprünglichkeit des Princips tritt in der geschichtlichen Entwickelung des Begriffs der Kirche der Zeitpunct der Reflexion und Organisation ein. Die Einwirkung des absoluten Geistes selbst kann in ihren Erfolgen nur die ungleiche seyn, nicht sofern in ihm der Grund davon läge, sondern das Selbst- und Weltbewußtseyn hatte in einem Jeden ein ungleiches Verhältniß zum Gottesbewußtseyn. Es können nicht alle auf gleicher Stufe des Glaubens und der Frömmigkeit, der Erkenntniß und Einsicht stehen; es wird immer solche geben, welche in ihrer Bildung schon weiter vorgerückt, andere, welche zurückgeblieben sind; jene werden so die Bestimmenden, diese die durch jene Bestimmten seyn. Ob nun zwar

dieses alles nur dialectische, quantitative Verhältnisse sind und auch die Receptivität nicht ohne alle Activität und Selbstbestimmung, wie diese nicht ohne jene seyn kann, so bestimmt sich doch durch das Maaß der Gaben und Kräfte der Standpunct, die Verrichtung und der Dienst in der Gemeinde, und dieß ist der Ursprung des kirchlichen Amtes, an welches in der bürgerlichen Gesellschaft, als dem Princip der Stände und Berufsarten, sich auch die Bestimmung eines besonderen Standes angeknüpft hat. Die Einheit der Kirche mit dem Staatsleben wirkt wesentlich darauf hin, wie die Theilung der Arbeit und des Berufs in ein organisches Ganzes zu bringen, so auch den geistlichen Stand in den Organismus hineinzuflechten. An und für sich aber ist dieses nur Erscheinung dessen, was an sich ist, nämlich das concentrirte und gesteigerte Maaß der in der Kirche selbst verbreiteten Thätigkeit, so daß mithin der Unterschied der Amtsthätigkeit und der Gemeindethätigkeit nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden ist. Durch diesen Grundsatz erst ist die protestantische Kirche gegen die römische befestigt, welche auf dem entgegengesetzten Grundsatz ihre Kluft zwischen Clerus und Laien bewerkstelliget hat. Das sittliche Verhältniß des geistlichen Standes zu der Gesammtheit ist nicht das einer äußerlichen Superiorität über die Laien, wie in der römischen Kirche, noch das des Unterschiedes von Obrigkeit und Unterthanen, wie im Staat, welches letztere Verhältniß die römische Kirche gleichfalls in sich aufgenommen hat. Es ist vielmehr ein in sich freies, einzig durch die Nothwendigkeit der Liebe hervorgebrachtes und so in Ordnung und Sitte übergegangenes, damit die Thätigkeit in der Gemeinde eine geregelte und bestimmte sey. So kann und muß es zur ausschließlichen Verwaltung der geistlichen Function kommen. Der Geistliche ist nur vorzugsweise, durch Amt und Pflicht, Organ des in der Gemeinde wirkenden göttlichen Geistes; aber er ist zugleich Organ der Gesammtheit, wie diese die allgemeine christliche Kirche ist, und Diener der Gemeinde, sofern

er Vorsteher derselben ist, und ihr Hirte und Führer. Eine besondere Sittenlehre für den geistlichen Stand ist überflüssig, da die allgemeinen Christenpflichten, durch Beruf und Stand näher bestimmt, auch für ihn gelten. In der Localgemeinde, deren Vorsteher und Leiter der Geistliche ist, individualisirt sich die allgemeine christliche Kirche und fügt sich in die Naturbedingungen und geographischen Abgränzungen. Dasselbe wiederholt sich im größeren Maaß, indem die Gesammtheit der Localkirchen die Landeskirche darstellt. Wie jene ihren natürlichen Mittelpunct an der Familie haben, deren Mehrheit sich dazu vereinigt, so diese an dem Volk, an dessen Geist und Eigenthümlichkeit sich das Christenthum anschließt und dessen Sprache und Sitte nicht ohne Einfluß bleibt auf die äußerliche Gestaltung und Verfassung der Kirche. Schleiermacher spricht sich entschieden gegen diese Bestimmung aus. Er hält die Nationalkirche für eine Beschränkung, welche das Christenthum ablehnt. (S. 585.) Ist die Concentration des Christenthums auf die Localgemeinde keine abzulehnende, sondern nothwendige und zweckvolle Beschränkung, so wird es auch ganz nur in demselben Sinne die Vereinigung aller Localkirchen zur Landeskirche seyn. Man muß nur mit der National- oder Landeskirche nicht die Staatskirche oder Hofkirche verwechseln. Die christliche Religion muß, um ihre ganze Kraft zu entwickeln und volle Wirklichkeit zu gewinnen, sich individualisiren; damit ist weder dem christlichen Glauben und dessen Lehre, worin die Gleichheit bleibt, noch ihrer Erweiterung über die Gränzen der bestimmten Volksgemeinschaft irgend eine Schranke gesetzt; vielmehr eben mittelst der Localkirchen und Landeskirchen erreicht der christliche Geist seine reinmenschliche Darstellung, welcher der gemeinsame Verkehr aller Völker zum Grunde liegt, und gewinnt allgemeine Verbreitung über alle besonderen Volksthümlichkeiten hinaus; die Totalität der Landeskirchen ist die durch viele Völker oder alle verbreitete Confession.

c. Die Confession. Zum tieferen Anschluß an das Chri-

stenthum und zur Innigkeit des Glaubens daran hat der Uebergang der christlichen Kirche aus der Einheit, die ohnehin nur noch eine äußerliche war, in die Mehrheit der Confessionen wesentlich beigetragen. In dem Gegensatz der Confessionen und den sich daran schließenden Secten stellt sich heutiges Tages das Christenthum selbst dar. Unchristlich und unsittlich ist nur der Sectengeist und Fanatismus einerseits, welcher von seinem einseitigen Standpunct neben den Corruptelen in allen Kirchen das Christliche in ihnen gar nicht mehr anerkennt, und der Indifferentismus andererseits, der allen Formen, in denen das Christenthum jetzt in der Welt existirt, gleichen Werth, d. h. gar keinen zuspricht, sondern etwa nur Christenthum rein für sich ohne Bekenntniß und Kirche haben will. Die Freiheit, welche mit Nothwendigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft führt, ist es auch, wodurch dieselbe erhalten wird und sich behauptet. Wird unter solchen Umständen gefragt: ob es Pflicht sey, einer Kirche anzugehören, so ist dabei theils die Mehrheit der Confessionen, theils in dem Subject der Pflicht dieß vorausgesetzt, daß es in seine freie Wahl gestellt sey, welche der verschiedenen Confessionen es vorzuziehen gedenke. Es ist aber bereits durch die Geburt und die Bestimmung der Eltern darüber entschieden, und die Pflicht ist da vielmehr das Recht, welches der Neugeborene hat, in irgend eine der christlichen Kirchen aufgenommen zu werden, und es ist nur die Pflicht des Staats und der Kirche, einen Jeden zu diesem Recht gelangen zu lassen, welches nichts anderes, als das Recht des Menschen ist, seiner Bestimmung zur Wahrheit, Sittlichkeit und Seligkeit unbehindert folgen zu dürfen. Es läßt sich nicht beweisen, was Reinhard behauptet, daß nicht nur jeder Unterthan, sondern auch der Regent das Recht habe, gar kein Mitglied einer kirchlichen Gemeinde zu seyn; die Apostel hätten gegen j e d e Obrigkeit ohne Rücksicht auf die Religion, der sie zugethan war, bürgerlichen Gehorsam gefordert. Das letztere hat wohl seine Richtigkeit; aber daraus folgt nicht, daß in einem christ=

lichen Staat ein Unterthan oder Regent das Recht habe, gar kein Mitglied einer kirchlichen Gemeinschaft zu seyn. (Reinh. Mor. III. S. 602.) Die Pflicht des Subjects, irgend einer Kirche Mitglied zu seyn, kann nur die Pflicht seyn, sich frei und selbständig zu irgend einer zu halten und sich als Mitglied derselben zu verhalten. Eben darin liegt dann aber auch die Freiheit und das Recht, die bisherige kirchliche Gemeinschaft zu verlassen und zu einer andern überzugehen; die Möglichkeit des Uebergangs muß frei und ungehindert gestattet seyn. Apostasie und Renegation sind Beschimpfungen nur aus dem Gesichtspunct der Kirche, welche verlassen worden. Unsittlich nur ist der unreine, eigennützige Zweck des Subjects und das dazu angewandte ähnliche Mittel von Seiten der Kirche. Nicht unsittlich hingegen ist die Absicht und die Bemühung, durch Lehre und Vorstellung die Ueberzeugung derer von anderen Confessionen zu bestimmen und sie zum Aufgeben der ihrigen zu bewegen, sey jene Lehre und Vorstellung nur die allgemein wissenschaftliche oder die persönliche, mit dem Subject verhandelnde, und vorausgesetzt, daß dieß kein Ueberreden und Beschwatzen, sondern ein Wirken durch die Erkenntniß auf die Ueberzeugung sey. Ist dieß etwas anderes, als der Versuch, Jemanden zum Bewußtseyn darüber zu bringen, daß er der Kirche, der er äußerlich zugethan ist, innerlich nicht angehöre, und ist es nicht das allgemeine Recht, die eigene Ueberzeugung auf dem Wege der Lehre und des Beweises zu verbreiten? Verwerflich nur und unsittlich sind die eigends zu diesem Zweck eingerichteten Anstalten, welche sich gleichwohl unter dem Schleier der Heimlichkeit an die Einzelnen wenden, um eine Seele wegzukapern, nicht, wie in der protestantischen Kirche die Mission, nur den Zweck haben, Nichtchristen zu Christen zu machen, sondern wie in der römischen Kirche die Propaganda, welche auch Protestanten als Nichtchristen behandelt, ja auch in neuern Zeiten angefangen hat, bei Proselyten sogar die Taufe zu wiederholen, welche bisher noch von allen christlichen

Confessionen und Secten gegenseitig als gültig angesehen wurde. Solchem Fanatismus, dem selbst die Wiedertäuferei recht ist, zu widerstehen mit allen Mitteln der polemischen und apologetischen Darstellung, lehrt schon die Selbsterhaltung jeder Kirche. Sittlich und reinchristlich ist das Bestreben, Wahrheit, Licht, Aufklärung in den Finsternissen der römischen Kirche zu verbreiten, auch abgesehen von dem Erfolg, den es haben kann, Einzelne zum Uebertritt zu veranlassen. Dieß kann an und für sich niemals das Interesse der protestantischen Kirche seyn, deren Mitgliedschaft nicht in der Quantität, sondern Qualität beruht. Die Erfahrung ist ohnehin die entgegengesetzte, daß einzelne Individuen nur zur römischen, ganze Gemeinden dagegen zur protestantischen Kirche übertreten. Unsittlich ferner, weil unredlich, ist das langjährige Hegen und Pflegen der heimlichen, einer andern Kirche angehörenden Ueberzeugung, welche heuchlerisch das fremde Bekenntniß verbirgt und die entgegengesetzte Ueberzeugung lügt, auch sich nur dann zum Uebergang entschließt, wenn die Lüge und Heuchelei nicht länger zu halten ist (Stark, Hurter). Das Aeußerste in dieser Reihe ist der Uebertritt eines Christen zum Judenthum. In den meisten Staatsgesetzgebungen giebt es Verbote solcher Uebertritte; diese Uebertritte sind nicht nur unsittlich, sondern auch der Naturgeschichte des Geistes zuwider, wie es unnatürlich wäre, wollte ein Mann oder Greis (der jedoch zuweilen kindisch wird) seine Leibesgestalt zu der des Kindes zurückschrauben. — Wie endlich jede Kirchentrennung in der Christenheit mit der Zeit entstanden ist, so kann man sich abstracterweise wohl die Möglichkeit denken, daß sie wieder vergehe und der Vereinigung Raum gebe. Hingearbeitet werden kann aber darauf nur durch die freie und lebendige Wissenschaft und dadurch, daß das Substanziellchristliche in allen Kirchen hervorgehoben und hiedurch die Disposition zur Union in den Mitgliedern aller Kirchen befördert wird. Der Protestantismus kann sich dazu erheben und muß im Bewußtseyn seines reinen evan-

gelischen Christenthums vor allem dagegen protestiren, daß zur Bedingung einer Union sein Untergang gefordert werde. Da dieß die constante Forderung des Papstthums ist, so kann, ohne Aufgeben dieser Bedingung von Grund aus, kein Schritt zur Vereinigung geschehen. Dagegen tritt nun im Protestantismus selbst von einer andern Seite das Gegentheil einer allgemeinen Vereinigung ein durch das Zerfallen in beliebig neue Sectenstiftungen. Es ist in ihm von wegen seines Princips der Freiheit der Misverstand häufig, daß dadurch die schlechte Unendlichkeit der Sectirerei privilegirt und sanctionirt sey. An und für sich kann es für schöne Lebensregung gehalten werden und es können leicht diese Auswüchse am Baum der Kirche als Blüthen desselben angesehen werden. Da sie aber zugleich sich nur polemisch bilden und in beständiger Opposition gegen die allgemeinere Form der Kirche, die Eigenthümlichkeit sich auch meist nur als Eigensinnigkeit und Störrigkeit, als geistlicher Hochmuth bewährt, der keinen geeigneten Platz für sich in der Totalität, sondern nur außer und neben ihr und im Widerspruch mit ihr findet, dieß alles auch durch Berufung auf das Gewissen und Knüpfen der Seligkeit daran sanctionirt wird, so können Secten sittlicherweise nur als Prüfungen für die Landeskirche gelten. Im Allgemeinen darf ihnen das Recht zu existiren, nicht beschränkt, wenngleich auch nicht befördert werden. Separatistische Bewegungen sind zu allen Zeiten in der Kirche, auch in der römischen, gewesen; die Keime dazu sind in den theologischen Partheiungen immer vorhanden, nur, daß sie selten soweit gehen, ein eigenes Kirchenleben darauf zu gründen. Wenn der Antrag, die Rationalisten zum Austritt aus der protestantischen Kirche zu veranlassen und sie hiemit von den Supernaturalisten zu scheiden, durchgegangen oder realisirt wäre, so hätten beide Theile sich unmittelbar in Secten verwandelt und die römische Kirche leichtes Spiel gehabt. Der Universalismus des Christenthums ist groß und stark genug, um alle noch so verschiedenen Grundsätze

und Gestaltungen des christlich-kirchlichen Lebens in sich zu ertragen, und eben dieß ist die ächte Katholicität der protestantischen Kirche, welche tolerant ist, im Vergleich mit der unächten der römischen Kirche, welche exclusiv und intolerant ist. Die letztere Allgemeinheit ist nur die fingirte, phantastische, mit so viel individuellem Zusatz und Beigeschmack überladen, daß die wahre Allgemeinheit darüber verschwindet, welche vielmehr sich in die protestantische Kirche geflüchtet hat und da das unbeschränkteste Leben in der Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit ist. Als eine der edelsten Früchte derselben sind die christlichen Vereine zu betrachten, an denen die neuere Zeit so reich geworden ist. In ihnen besonders hat sich die Freiheit der Kirche zum Bewußtseyn gebracht. Sie bilden einen großen Vorzug der protestantischen Kirche, nicht nur gegen den Sectengeist, sondern auch gegen die römische Kirche. Die letztere hat dergleichen nicht und kann sie nicht haben; denn Mönchsorden und Klöster sind eher Zwangsanstalten als freie Vereine zu nennen; die letzteren sind nicht kirchliche Anstalten in dem Sinn, daß sie vom Kirchenregiment ausgehen, sondern freie Brüderschaften, nicht auch, wie die meisten in der römischen Kirche, nur zu asketischem Zweck, sondern zur Ausübung christlicher Liebespflicht gestiftet. In der letztern Hinsicht können nur die barmherzigen Brüder und Schwestern (Ursulinerinnen, Clarissinnen) in Betracht kommen, wiewohl auch da schon bindendes Gelübde eintritt. Die protestantisch-christlichen, auch kirchlichen Vereine vom Volk, nicht alle auch von Geistlichen ausgegangen, haben nicht allein, wie die politischen, den Zweck, durch freie Besprechungen allgemeiner Angelegenheiten (Pastoralconferenzen), sondern auch durch Uebungen von Werken der Liebe (Bibel-, Tractaten-, Missions-, Gustav-Adolphs- u. s. w. Gesellschaften) auf den allgemeinen sittlichen und kirchlichen Zustand zurückzuwirken. Sie beruhen in der Voraussetzung, daß die Idee der christlichen Gemeinschaft und Confession nicht allein durch kirchliche Bestimmung und Verwaltung,

sondern auch durch freie Subjectivität und Selbstthätigkeit zu realisiren sey, wie der Geist der Kirche nicht nur der in den allgemeinen Anordnungen, sondern auch in den Einzelnen berechtigte, wirksame und erfolgreiche ist. Sie sind mithin ein nothwendiges Supplement der allgemeinen kirchlichen Ordnung und Einrichtung, nutzreich und wohlthätig, jedoch nur, wenn sie mit jener Objectivität nicht im Widerspruch stehen, sondern sich leicht und frei in den kirchlichen Gesammtorganismus hineinflechten lassen, ohne dadurch beschränkt zu seyn. Von diesen sittlichen Lebensgestalten, nicht von Secten, die auf Separation ausgehen, ist zu sagen, daß sie Blüthen am Baum der Kirche sind und auch ihre reichlichen Früchte bringen, ja selbst in ihrer Weise christlichen Gottesdienst üben und darstellen.

B. Der christliche Cultus. Der Cultus ist die Aufhebung alles Gegensatzes im Selbst- und Gottesbewußtseyn, das sich Fühlen und Wissen Gottes im Menschen, welches zugleich das sich Fühlen und Wissen des Menschen ist in Gott, die reine Anbetung Gottes und eben darin Genuß und Freude der Vereinigung des Menschen mit Gott. Ein Gedanke von großer sittlicher Tiefe ist im christlichen Sinn der des Gottesdienstes. Er begreift das ganze menschliche Leben als gottgeweiht, gottdienend und gottverehrend in allen Gesinnungen und Handlungen. Die Schrift betrachtet den gemeinsamen Gottesdienst zwar als den höchsten Gipfel eines christlichen Lebens, aber sie beschränkt es nicht darauf; es soll vielmehr alles christliche Denken und Handeln zur Ehre, Verehrung und Verherrlichung Gottes in Jesu Christo gereichen und das ganze Leben des Christen ein zusammenhängender Gottesdienst seyn. Dem gemäß ist zu betrachten: der Gottesdienst des sittlichen Lebens, sodann das sittliche Leben des Gottesdienstes, und endlich die Seligkeit als Endzweck alles Gottesdienstes.

1) Der Gottesdienst des sittlichen Lebens. Unter diesen Gesichtspunct tritt zunächst die christliche Tugend und Werk-

thätigkeit, sodann der Eid, und endlich das Gebet und die Anbetung.

a) Die christliche Tugend fasset in sich, was man sonst auch die drei christlichen Tugenden nennt. Frei erfüllt ist das Pflichtgebot darin, wie es Sollen ist, zurückgetreten gegen das darin herrschende Wollen. Auf dem Standpunct des Gottesdienstes ist die Renitenz von Seiten der Neigung verschwunden, der Kampf in den Sieg übergegangen. Das Gottesdienstliche an der christlichen Tugend ist das Freie, Schöne und Anmuthige an dieser Zuständlichkeit der menschlichen Seele, die Heiterkeit, Ungezwungenheit, Leichtigkeit in allen sittlichen Bewegungen. Glaube, Liebe, Hoffnung sind Tugenden des Christen vorzugsweise und nur für den, der sie noch nicht besitzt, Pflichten. Der Glaube ist in der Schrift im Allgemeinen zunächst Annahme des Christenthums; in Bezug auf den Christen und in der Sittenlehre ist er zu betrachten, nicht sowohl, wie er ein Inbegriff von Wahrheiten und Lehren, sondern wie er eine Beschaffenheit des Gemüths ist. In dieser seiner Zuständlichkeit als Frömmigkeit ist er wesentlich subjective Aneignung dessen, was objectiv im christlichen Glauben enthalten ist. In seiner Erscheinung und Existenz, im Gemüthe, Gefühl ist er Erfahrung von der Macht der Idee und Wahrheit und Werk des absoluten Geistes selbst, wie auch äußerlich der Anfang dazu in einem Jeden gesetzt ist durch die Kirche und die Aufnahme in sie, mithin durch diese selbst und ohne sein Zuthun. Die sittliche Thätigkeit des Subjects im Glauben beginnt erst, indem sowohl dem Entstehen und Aufkommen des frommen Gefühls kein Hinderniß in den Weg gelegt, als auch der eigenen Einsicht Bahn gemacht, und so der Glaube in seiner Gefühlswirklichkeit durch die steigende Erkenntniß und freithätige Entwickelung seines geistigen Inhalts zu seiner Wahrheit gebracht wird. Eine fehlerhafte Definition des Glaubens hat Reinhard aufgestellt, indem er sagt: Gegenstand des Glaubens sey das Wahrscheinliche nach seinem ganzen

Umfange. (Christl. Moral, II. 208.) Seinem Begriff nach Vereinigung mit dem, woran er der Glaube ist, ist er Stiftung der Gemeinschaft mit Gott in Jesu Christo, Stiftung der göttlichen Kindschaft durch das Zeugniß des heiligen Geistes. Im Unterschied vom Erkennen ist der Glaube die freie Anerkennung, durch welche der menschliche und geschaffene Geist überhaupt erst ein freies Verhältniß gewinnt zum absoluten und unerschaffenen Geist, in welchem Verhältniß es erst zum Erkennen kommen kann. Es liegt daher allem wahren Erkennen das Glauben zum Grunde. Für den, der erkennen will, ist das Glauben die nothwendige Pflicht und unumgängliche Bedingung, und dieß ist die Wahrheit des Anselmischen: credo, ut intelligam, welches neuerdings oft auch misverstanden und gemisbraucht worden ist. An das Moment des Erkennens knüpfet sich das des Bekennens. Das Glaubensbekenntniß ist in seiner Subjectivität die Verflechtung der Seele mit dem Inhalt des Glaubens, in seiner Objectivität das Symbol der Kirche, das äußere, buchstäbliche Band der Gemeinschaft. Es enthält Dogmen, d. h. Glaubenselemente, durch Reflexion und Wissenschaft vermittelt, geht aus der Freiheit der Kirche mit innerer Nothwendigkeit hervor und kann nur in der Freiheit und Liebe dauernden Bestand finden. Wendet im Lauf der Zeit sich die Ueberzeugung von demselben ab oder tritt es im Bewußtseyn der Zeit zurück, so ist damit noch nicht der christliche Glaube vernichtet, und das Binden der Gemüther daran mit Gewalt hat den Verdacht gegen sich, daß es selbst nur den Buchstaben desselben beabsichtige. Symbolische Bücher sind freie Zeugnisse der Kirche, keine Fesseln für den Geist; ein so erzwungener Glaube hat keinen sittlichen Werth. Das wahrhaft Gottesdienstliche und Sittliche im Glauben ist der darin sich erzeugende Entschluß zur Nachfolge Christi, eine Dankbarkeit, welche den an allen Seelen arbeitenden Geist Christi den Zweck seiner Sendung auch wirklich erreichen läßt. So geht der Glaube durch sich selbst über in die Liebe. Als die natürliche nur ist sie

moralisch-gleichgültig; durch die freie Willensbestimmung erst wird sie sittlich oder unsittlich; durch ihren Inhalt ist sie gut oder schlecht. Gute und schlechte Gefühle haben das mit einander gemein, daß sie Gefühle sind, und wird nur dieses gefordert in der Liebe zu Gott oder den Menschen, so ist keine Sicherheit, daß nicht alle Begierde und Leidenschaft, Schwärmerei und Unsittlichkeit sich entwickeln in solcher Liebe. Durch den Gedanken hindurch gegangen und durch die Erkenntniß der Wahrheit geläutert sind die Gefühle in der Frömmigkeit, ohne daß ihr damit Abbruch geschähe, rein, würdig, sittlich, so freie als innige Zuneigungen, heilige Gefühle. Wie der Glaube im Gemüth nur durch den absoluten Geist und dessen Anregung selbst gesetzt der wahre ist und es da heißen muß: „in deinem Licht werden wir das Licht sehen“, so auch die Liebe; denn Gott ist selbst die Liebe, und nur so kann der Mensch Gott lieben, daß diese Liebe durch Gott selbst in ihm ist, durch den, der uns zuerst geliebt. Alle wahre Liebe ist göttlich, auch die menschliche; sie geht daher nothwendig, wie alle Liebe, auf die Vereinigung aus mit dem Gegenstande derselben. Aus Liebe ist Gott der Mensch geworden und eben damit erst ist Gott der höchste Gegenstand menschlicher Liebe geworden. Sie ist als Gefühl die mystische und ebenso auch die in der Liebe sich vollbringende Vereinigung (unio mystica). Die Sinnlichkeit des Gefühls, welches die Dunkelheit ist und der Mangel des Wahrheitslichtes, als wesentliches Mitelement der Liebe betrachten ist Mysticismus; aber erst durch den Gedanken, wie er die Wahrheit ist, kommt die Liebe aus dem instinctartigen, somnambülen Zustande heraus in die Region der Vernunft und Freiheit. Gott wahrhaft erkennen heißt ihn lieben, und ihn wahrhaft lieben heißt ihn erkennen. Nur so ist sie die practische, in der Liebe der Brüder sich erweisende, und die Liebe, als diese practische wirklich ins Leben eingeführt zu haben, ist das Verdienst und der Vorzug des Christenthums. — Die Hoffnung endlich enthält beide, den Glauben und die Liebe in

sich vereinigt; im wahren Glauben und in der wahren Liebe lebend ist der Christ nimmer der Hoffnungslose, wie die Heiden, die ohne beides auch keine Hoffnung haben. Die Hoffnung, als sittliche Beschaffenheit des Gemüths ist nicht die im gemeinen Leben, welche formal nur an der Zukunft ihren Gegenstand und mehr oder weniger Irdisches, Endliches zu ihrem Inhalt hat. Sie ist vielmehr in ihrer Wahrheit die Einheit des Glaubens und der Liebe und die Beständigkeit, Beharrlichkeit in beiden, die unter allen Umständen den Muth nicht verliert, es auch mit den größesten Schwierigkeiten aufzunehmen; sie ist der beharrliche Glaube, und die beharrliche Liebe. Als diese redliche, unendliche Ausdauer hat sie eine Beziehung auf alles, was im Glauben und in der Liebe wankend machen kann, auf die Leiden des Lebens, wie sie theils von der Nothwendigkeit und Natürlichkeit herkommen, wie Krankheit und Tod, theils aus der Freiheit und dem Willen, wie dergleichen das Unrecht ist, von dem Einen dem Andern angethan. Der Glaube in der Hoffnung enthält Ueberzeugung von einer allwaltenden Vorsehung und Regierung der Welt, und da ist die Hoffnung Ergebung in den göttlichen Willen, Geduld und Gelassenheit. Die Liebe aber in der Hoffnung bewahrt das gute Gewissen, läßt auch im Ungemach nicht verzagen und nicht zu Schanden werden. Der Glaube erkennt in den Trübsalen des Lebens die ewigen, heiligen Gedanken Gottes, in denen sie die zwiefache Bedeutung haben, einerseits Prüfungen der Treue und Standhaftigkeit, andererseits Zucht- und Strafmittel zu seyn, durch die Gott den Menschen an sich ziehen, ihn von der Eitelkeit der Welt befreien und erlösen will. — Ein Gottesdienst ist ferner des Christen Werkthätigkeit. Die christliche Tugend und Vollkommenheit ist zunächst nur die in der Gesinnung, welche die beharrliche Richtung des Willens ist auf das Gute. Das Christenthum geht aber wesentlich darauf aus, daß alle subjectiven und objectiven Zustände des Lebens, die persönlichen wie die geselligen, vom christlichen Geiste immer

mehr und mehr durchdrungen werden. Im Glauben an Gott in Jesu Christo, in der Liebe zu ihm und in der Hoffnung auf ihn, denkt und lebt der Christ, und das ist sein Gottesdienst in der Gesinnung. Aber das Leben fordert von ihm auch die That und daß die Gesinnung darin sich verwirkliche. Die allgemeinen natürlichen persönlichen Zustände, die gesellschaftlichen Sitten und öffentlichen Verhältnisse, wie das Christenthum sie von Anfang an vorgefunden und noch immer vorfindet, so sind sie nur das Feld seiner lebendigen Einwirkung und der Gesittung und Versittlichung durch dasselbe, indem es sie dem πνεῦμα ἁγιωσύνης dienstbar macht und mit diesem göttlichen Princip, wie auf den psychischen Organismus in der Erhaltung und Fortpflanzung des Geschlechts, so auch auf die Seelenbildung und Cultur allseitig zurückwirkt. Je mehr dann dabei auf Widerspruch und Widerstand zu rechnen ist, um so mehr ist die beharrliche That und Streitfertigkeit erforderlich und nicht erlaubt, sich von diesem Werk zurückzuziehen, so lange noch Hoffnung zu erfolgreicher Thätigkeit vorhanden ist. Die sittliche Aufgabe ist, in allen Verhältnissen christlich zu handeln, das Gute zu thun um Gottes, um Christi willen und sich in allen Lagen des Lebens als treuen Diener Gottes in seinem Weinberg zu verhalten, so daß das Leben des Einen auch für den Andern ein erbauliches werde. Es tritt so die ganze lange Pflichtenreihe in Bezug auf persönliches, häusliches und öffentliches Leben unter den Gesichtspunct des christlichen Gottesdienstes. Col. 3, 17. Jac. 1, 26. 27. Die entgegengesetzten Puncte, an denen das Christliche in der Werkthätigkeit erlischt, sind einerseits die nur objectiv guten Handlungen, nicht vom Bewußtseyn des Guten, vom Glauben und der Liebe geleitet, somit nicht vom christlichen Motiv ausgehend, und andererseits das nur zu starke Selbstbewußtseyn darin, welches die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, der geistliche Hochmuth ist oder die Werkheiligkeit. Unter den letztern Gesichtspunct gehört auch der Versuch, den Gottesdienst in falscher, heuchlerischer

Weise mit dem geselligen Leben zu verbinden, wie in der römischen Kirche durch den Beichtstuhl und Bann, wie auch durch die zahlreichen Fast- und Feiertage in der Woche geschieht, wodurch die Werkthätigkeit gestört, die Arbeit unterbrochen und der Müßiggang gefördert wird. Es kann und soll die tägliche Beschäftigung des Christen von ernsten Gedanken und frommen Empfindungen begleitet seyn, ohne daß daraus eine nothwendige Vermischung des thätigen Lebens mit dem öffentlichen Gottesdienst oder eine Störung von jenem durch diesen folgen darf. Ein Gegensatz des werkthätigen und kirchlichen Gottesdienstes, worin sie einander ausschließen und mit einander unvereinbar sind, ist überhaupt unzulässig, wiewohl jeder dieser Gottesdienste seine Zeit hat für sich und jeder auch eine andere Bestimmung. Der werkthätige Gottesdienst bedarf, um sich nicht in die Endlichkeit der einzelnen Handlungen zu zerstreuen und seinen christlichen Character zu verlieren, der Heiligung in der Gesinnung und der Zurückführung aller seiner Acte und Momente auf das eine und selbige Princip, und das ist die Nothwendigkeit seines Uebergangs in den geordneten kirchlichen Gottesdienst. Dieser hat seine große Bedeutung darin, daß von ihm die Macht der Stärkung und Erhöhung der Gesinnung, die Befestigung im Glauben, in der Liebe und Hoffnung ausgeht, und das Bewußtseyn und der Genuß des christlichen Glaubens seine sittlichen Wirkungen in das gesammte thätige Leben hineinerstreckt. Kommt es dazu nicht, wird nicht dadurch vermittelt der Einfluß des christlichen Geistes auf das Leben und Handeln, so isolirt und emancipirt sich sowohl die sittliche Thätigkeit und erledigt sich ihres gottesdienstlichen Gehalts und Characters, als auch er selbst schon der geistlose Gottesdienst ist und ein Werk der Superstition. Andererseits wird auch der öffentliche Gottesdienst nie in Blüthe kommen, wenn das werkthätige Leben mit ihm in Widerspruch steht und das gottesdienstliche nicht selbst schon in diesem begonnen hat. Dieß ist aus dem Standpunct des kirchli-

chen Gottesdienstes selbst als nothwendig anzuerkennen, statt dagegen als weltliches, gottloses Treiben nur zu eifern. Wer kann leugnen, daß das innigste und frömmste Gefühl, die tiefste Gottinnigkeit sich in eine menschenfreundliche Handlung hineinlegen kann, die auch die schärfste Vergleichung aushalten kann mit der Kälte und Nüchternheit eines von allen Bestimmungen der orthodoxen Glaubenslehre und von allen formalen und materialen Principien derselben aufs beste unterrichteten Eiferers? Wenn nach der Vorbildlichkeit Christi alles Christliche wesentlich ein solches ist, das zur Ehre Gottes geschieht, so wird das Christliche sich stets darin zeigen, daß der sinnliche Lebensgehalt, obgleich er das Substrat ist, doch nie das Bestimmende, Leitende und Entscheidende ist, sondern der Geist in seiner Beherrschung des Fleisches und der Natürlichkeit. Aber dann ist auch nichts von seinem Einfluß ausgeschlossen. Die großen Wunder der Kunst, der Politik, die Wunder der Schönheit, die das Leben vergeistigen und verklären, der Staatsweisheit, welche die Geschichte der Völker oft auf Jahrhunderte hin bestimmen, sind sie geleitet von reinen sittlichen Gefühlen, bilden in ihrer Art auch einen Gottesdienst, welchen Gott sich auch gern gefallen läßt. Dasselbige ist zu sagen von der Wissenschaft, die ohne den sittlichen Geist und Gehalt nichts ist, und von den Kunstproductionen, welche nicht an und für sich, sondern nur sofern sie unsittlich, zu verwerfen sind. Das Christenthum kann nicht darauf ausgehen, irgend einen Bestandtheil des socialen Lebens, der an seiner Stelle Nothwendigkeit hat, zu unterdrücken oder sich von allen Weltverhältnissen zurückzuziehen, wodurch vielmehr dem christlichen Princip alle Kraft der Einwirkung und Weltverbesserung entzogen würde. Wie es nicht die Bestimmung hat, dieselben erst hervorzubringen, sondern sie als gegebene anzunehmen, so auch nicht, dieselben zu ignoriren und zu verwerfen, sondern sie nur mit seinem Geiste zu durchdringen und sie demselben conform zu bilden. Dagegen sich im constanten Widerspruch mit

der Welt zu behaupten, ist eine Hauptaction des Pietismus. Er fasset sich selbst nur in dieser Opposition und müßte sich ohne dieselbe sofort aufgeben. Der Gegensatz ist allerdings stets vorhanden zwischen dem Christenthum und der Welt; aber nur wie überhaupt Wahres und Falsches, Gutes und Böses, Heiliges und Unheiliges; in der Wirklichkeit von dem Allen wird die Dialectik stets ihr Recht üben, indem sie da nie die eine Seite rein abgelöset von der andern setzt. Auch die Schrift stellt oft den Gegensatz auf von Gott und Welt; aber das Christenthum ist auch in jeder Zeit in der Aufhebung des Gegensatzes begriffen; die christliche Welt ist die mit Gott versöhnte. Die pietistische Weltanschauung hingegen bleibt bei dem unversöhnten Gegensatz stehen und sieht ihn als einen solchen an, der bestehen soll; sie hat daran, wie der Rigorismus der ersten Jahrhunderte, den Gegensatz von Christenthum und Heidenthum. Sie scheut daher, wie jener, die innige, lebendige Berührung mit den verschiedenen Anstalten des Staats, des geselligen Lebens, der Industrie, Kunst und Wissenschaft. Erst die neuere Philosophie, deren Beruf es ist, alle falschen Gegensätze aufzuheben, hat dem universellen, das ganze Leben umfassenden Geiste des Christenthums Bahn gemacht und hierin die Tendenz der Reformation am richtigsten verstanden. Wirth, der diesen Gegenstand in seiner speculativen Ethik trefflich behandelt hat, sagt von Luther, daß er ein religiöses Weltherz hatte, welches, nachdem es in sich die Versöhnung gewonnen, auch zur Welt, namentlich den geselligen Formen, sich in ein freies, affirmatives Verhältniß setzte. (II. S. 422.) (Ob nun gerade das Liebhabertheater es sey, worin der Zweck der schönen Sittlichkeit erreicht sey, was sogar komisch klingt, können wir dahin gestellt seyn lassen. II. S. 542.) Recht ist jedenfalls und nothwendig, nicht jede Bildung blos darum, weil sie die Bestimmtheit der christlichen noch nicht an sich ausgeprägt hat, sofort als gleichgültig oder gar verwerflich zu betrachten. Es ist weit besser, daß Vieles christlich ist, was doch

den Schein davon nicht hat, als daß Vieles den Schein des Christlichen habe, was es doch nicht ist. Ginge es nach den Forderungen derer, die im starren Formalismus und Buchstabendienst stehen, wollte die Kirche sich von Allem, was nicht ihr Gepräge trägt, scheu zurückziehen, so würde sie hiemit dem Christenthum selbst den schlechtesten Dienst erweisen; denn in der gegenwärtigen Gährung aller Elemente des Bewußtseyns in so vielen Gemüthern und in einer Zeit, in der der kritische Proceß der Umbildung und Neugestaltung aller Bildungselemente unverkennbar ist, würde sich durch obiges Verfahren die Kirche völlig isoliren und dadurch nur sich selbst entgegenarbeiten. Unsere heutige christliche Bildung beruhet formeller Weise zum Theil auf dem heidnischen Alterthum; ist nun das Studium des klassischen Alterthums, der heidnischen Mythologie und die Einführung selbst der heidnischen Götter in die moderne Poesie unsittlich? Jedermann unterscheidet leicht, was der Kunst, der Poesie, der Wissenschaft angehört, von dem unmittelbar Christlichen und darf es nicht damit vermischen oder identificiren; aber eben darin liegt auch, daß man gar wohl ein Christ und christlich gesinnt seyn kann und sich doch an den ewigen Werken des Alterthums erquicken und nähren und sie zu seiner Geschmacksbildung benutzen kann. Es konnte weit eher das Christenthum durch das Heidenthum, als dieses durch jenes ausgeschlossen werden. Die antike Poesie, Malerei u. s. w. kann demnach mit vollkommen christlichem Sinn gebraucht und nachgeahmt werden, sofern dieser Sinn dabei das Leitende bleibt. Dasselbige gilt vom Genießen und Darstellen moderner dramatischer Poesie. Da es allerdings auf diesem Gebiet auch des Unsittlichen viel giebt, so kommt es im Genuß vorzüglich auf sorgfältige, strenge Auswahl an; unsittlich verhält sich nur, wer das Unsittliche als solches vorzieht, oder sich als Darsteller dazu hergiebt. Den Stand und Beruf des Schauspielers aber zu verdammen oder ihn aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, ist eine Härte, welche

sich sittlicher Weise nicht entschuldigen läßt. Stellt der Staat solche Berufsarten auf (wie dahin auch der des Scharfrichters gehört), so muß er dazu auch wohl einen weisen Zweck und ein gutes Gewissen haben, welches alles zu stören die Kirche nicht berufen ist. Ja wenn es dahin käme, daß es mit irgend einer Kunstproduction oder Institution auf Profanation des Heiligen abgesehen, oder dieser Erfolg zwar unbeabsichtigt, doch davon nicht zu trennen wäre, so wäre sie unbedingt zu verwerfen. Und überhaupt muß in dem, der Künstlerisches producirt oder genießt, die Gewißheit seyn, daß es nicht darauf ausgehe, die Sinnlichkeit aufzuregen oder die sittliche Reinheit, wenn auch nur durch Zweideutigkeit, zu beflecken, wie es Pflicht eines Jeden ist, dergleichen Hervorbringungen, wo sie ihm begegnen, aus dem Wege zu gehen, davor zu warnen und davon zurückzuhalten, denn dergleichen ist mit dem heiligen Ernst, der dem Christen geziemt, unvereinbar.

b) Der Eid. Eine feierliche Handlung, und in bestimmten sittlichen Situationen nothwendig, ist der Eid, diese Bekräftigung der Wahrheit unter Berufung auf Gottes Allgegenwart, Allwissenheit und Gerechtigkeit. Er ist nicht nur erlaubt und mit seiner Feierlichkeit etwa nur äußerlich umkleidet, auch nicht nur Mittel, die Wahrheit und das Vertrauen zu befestigen, sondern auch Zweck an ihm selbst und so erst seinem Begriff gemäß bestimmt. Die geringste Meinung vom Eide ist die, welche ihm nur Erlaubniß zugesteht; die Meinung selbst ist nur der gegenüber behauptet, welche ihn für unerlaubt hält. Die Secten, welche den Eid verwerfen, stellen das Eidleisten dem Schwören im gemeinen Leben gleich. Der christlichen Sittlichkeit widerstreitet allerdings diese unzeitige Berufung auf Gott, dieser Misbrauch des göttlichen Namens in ganz gedankenloser, leichtsinniger Weise, das Schwören ebensowohl, wie das Unheilwünschen, welches das Fluchen ist. Beides ist schon an sich Zeichen eines rohen Gemüths und ungebildeten Characters, aus der guten

Gesellschaft längst als dem Anstand zuwiderlaufend verbannt, wie durch bestimmte Vorschriften des Alten und Neuen Bundes verboten, z. B. 2 Mose 20, 7. Röm. 12, 19. Ein anderes aber ist es mit dem Eid. Er ist auch wohl ein Schwören, der Eidschwur, aber vom Schwören im gemeinen Leben, welches unbedingt pflichtwidrig, wesentlich verschieden. Er ist überhaupt nicht Sache der Willkühr, sondern Forderung der berechtigten Obrigkeit. Einen solchen Eid vor der Obrigkeit hat Christus selbst abgelegt, Matth. 26, 63. Marc. 14, 12., und wenn die Apostel außergerichtlich oft ihre Aussagen eidlich betheuern, so liegt darin indirect auch die Zulassung des förmlichen Eides. Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5. 10. Die Quäker und Mennoniten, welche einen Eid abzulegen verweigern, an deren Meinungen sich auch Kant anschließt, halten sich abstract und separatistisch außerhalb der Einheit von Staat und Kirche, somit auch unabhängig von aller sittlichen Wirklichkeit, und es ist von dieser Seite gegen sie die Connivenz eingetreten, daß ihr einfaches Ja oder Nein vor Gericht die Stelle des Eides vertreten und als Eidschwur gelten solle. Verbindet sich solcher feierlicher Ernst mit ihrem Ja oder Nein, so ist das Verhalten jener Secten in der Verwerfung des förmlichen Eides nicht wenig illusorisch, indem sie doch der Sache selbst ihr Recht thun und nur auf dem Buchstaben bestehen. Es ist ein Wahn, wenn sie mit ihrer Eidverweigerung höher zu stehen und christlicher zu seyn denken, als Staat und Kirche. Sie haben in dem Unterlassen jedes förmlichen Eides allerdings den Vortheil der Sicherheit gegen den leichtsinnigen Gebrauch desselben, gegen Misbrauch und Meineid. Allein der Eid an und für sich kann ohne das alles bestehen und frei von aller Unsittlichkeit. Er hat die Bedeutung, ein wesentliches Mittel zu seyn zu dem Zweck, der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Hebr. 6, 16. In dieser Beziehung ist er nicht nur erlaubt, sondern nothwendig. Im täglichen Leben ist es so, daß in einem Jeden die Wahrhaftigkeit die Lügenhaf-

tigkeit zur Voraussetzung hat. Wenn er auch nicht lügen will, so kann er doch lügen. Gegen jenes Wollen nicht nur, sondern schon gegen dieß Können bedienet man sich des Eides als einer Garantie. Man ist überzeugt, in das innerste Adyton seines Geistes zurückgeführt und da Gott gegenübergestellt werde er der Wahrheit die Ehre geben. Setzt der Eid allerdings Mistrauen voraus, so ist er selbst doch die Erklärung des Vertrauens, es werde der Schwörende dieß Vertrauen nicht täuschen. Die Verwickelungen des Lebens können von der Art seyn, daß ohne den Eid das Gericht nicht zum Spruch kommen kann. Versprechungen und Verträge können zweifelhaft werden, es kann der Verdacht entstehen, der Andere werde sein gegebenes Wort brechen. Es kann der Verletzung des Andern an seinem Eigenthum, an seiner Ehre die Lüge zu Hülfe kommen wollen und mithin ungewiß werden, auf welcher Seite das Recht oder Unrecht sey. In allen diesen Fällen und auch zu dem Zweck, der Selbsthülfe und Selbstrache vorzubeugen, erhebt sich der Richter, und um die Wahrheit auszumitteln und das Unrecht wegzuschaffen, legt er den Eid auf. Soll er strafen dürfen, so muß er der Wahrheit sicher und gewiß seyn; das letzte Mittel dazu, über welches hinaus es keines mehr giebt, ist der Eid, sey er der Zeugeneid, der assertorische, promissorische u. s. f. In allen diesen Fällen hat der Eid Heiligkeit, und das ist anerkannt in allen Staaten dadurch, daß der Eidesleistung Eidesverwarnungen durch den Geistlichen vorhergehen, damit es dem Eidleistenden an dem nöthigen Ernst, an der feierlichen Gemüthsstimmung nicht fehle. Der Leichtsinnige, der Lügner und Betrüger wird zum Eid nicht zugelassen. Endlich aber hat der Eid auch noch die Bedeutung, nicht bloß Mittel zum Zweck, sondern auch Zweck in sich selbst zu seyn. So ist es in allen den Fällen, in denen der äußern Forderung die innere, freie Neigung entgegenkommt, wie im Huldigungseid, Amtseid, Confirmationseid. Durch den letztern werden junge Christen erst fähig, einen Eid, so oft sie dazu ge-

fordert werden, vor der bürgerlichen Obrigkeit abzulegen. Jener Eid ist selbst schon ein öffentlich-gottesdienstlicher Act, also in einem höhern Sinn, als in den Fällen, in denen Niemand gern einen Eid ablegt; doch hat er weniger die strenge Form des Eides, als vielmehr nur die eines Gelübdes. Der Christ legt solche Eide ab, um sein Versprechen zu heiligen, daran die beständige Erinnerung zu haben und sich selbst für immer auf demselben festzuhalten. Soll das mit aller Freudigkeit des Gemüths geschehen, so muß der Gegenstand die größte Bestimmtheit haben. Das aber ist nicht der Fall bei dem Eid auf die symbolischen Bücher, wie er hie und da noch gefordert wird. Wer kann, zumal in einem langen Leben, die Sicherheit haben, in keinem Punct und Buchstaben von den symbolischen Büchern abzuweichen; selbst den strengsten Orthodoxen hat man schon oft dergleichen Abweichungen nachgewiesen. Da wäre also das Gewissen auf eine angstvolle Weise durch den Eid vinculirt. An die Stelle des Eides auf die symbolischen Bücher hat daher die Kirche fast überall jetzt das ehrende Vertrauen gegen ihre Diener gesetzt und es für hinreichend gehalten, sie nur für ihr Amt eidlich zu verpflichten. — In allen Gestalten ist der Eid zwar nicht durch die Religion nothwendig geworden, aber doch durch die in ihr mitgesetzte Sittlichkeit zu einem Religionsact erhoben worden. Die in allen, auch vorchristlichen, Völkern, welche nicht ganz ungebildet sind, und je gebildeter sie sind, um so mehr herrschende Sitte der Eidesleistung ist ein Beweis der Ehrfurcht vor Gott, Anerkennung der Pflicht vor Gott, der die Wahrheit, Allwissenheit, Heiligkeit selbst ist, auch der Wahrheit treu sich zu verhalten. Der Eid kann nur entstehen, wo Religion ist und heilig gehalten wird und von ihr die Macht der Verbindlichkeit ausgeht. Könnte daher ein Volk ohne Bewußtseyn Gottes seyn und doch Gesetze haben, so würde es auch ohne Eid seyn können; aber weil jenes unmöglich, so ist es auch dieses. Alle Gesetze und Sitten, Verfassungen und Einrichtungen der Völker

laufen an ihrem letzten Punct in der Religion zusammen und haben aus ihr erst ihre wahrhaftige Sanction; der Eid soll absolute Gewißheit gewähren, und diese ist in dem Volk nur in der Religion; hat es in ihr die höchste Wahrheit nicht mehr, so hat es selbst keine Wahrheit mehr. Alle Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar erscheinen, wenn sie nicht durch die Religion vertreten sind und eine Religion oder Kirche sie verkennt oder verwirft, da vielmehr alle Staatsgrundsätze ihre letzte und höchste Bewährung in der Religion des Gewissens, in der Subsumtion unter das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit haben. Im Eid betheuert der Mensch die Wahrheit nicht durch sich, sondern durch Gott; er spricht nicht: so wahr ich bin, sondern: so wahr ein Gott im Himmel ist. — Verletzt wird die Heiligkeit des Eides und mithin auch die Pflicht in Bezug auf denselben dadurch schon, daß mit Eiden gespielt wird, wie von gewissenlosen Richtern geschieht, wenn sie bei den geringsten Kleinigkeiten zum Eide greifen, sodann dadurch, daß er nicht wahrer Eid ist, sondern der falsche oder der Meineid. Falschheit kann ohne Meineid an den Eidschwur kommen, einerseits unwillkührlich, z. B. wenn einer zu einem Eide gezwungen oder mit Unterschiebung eines andern Gegenstandes darin überlistet wird. Erzwungene Eide sind null und nichtig. Hat einer z. B. aus Furcht vor Ermordung, in der Angst und Lebensgefahr einen Eid ablegen müssen, dieß oder das zu thun oder zu unterlassen, so ist der Eid ohne alle Verbindlichkeit; er hatte nicht die gesetzmäßige Form der Oeffentlichkeit und Feierlichkeit, und eine Verletzung der Pflicht war auf Seiten des Schwörenden solcher Eid nur darin, daß er dazu sich hatte zwingen lassen. Solcher Zwang kann aber noch immer ein an sich nicht Pflichtwidriges zum Gegenstande des Eides machen. Hingegen ist dieses der Fall, wird einer zu etwas Unsittlichem durch den Eid gezwungen, wie sonst wohl die Jesuiten solche Eide abnahmen, etwa einen Regenten umzubringen, mit dem Versprechen, durch Absolution nach der

That alles wieder gut zu machen, so ist es geradezu Pflicht, einen solchen erzwungenen Eid zu brechen, und was beschworen worden, nicht zu thun. Richt. 6, 30. Zum Meineid gehört aber schon der Eid mit der reservatio mentalis, der eigentlich sogenannte Jesuiteneid. Der Meineid ist die Treulosigkeit, womit einer das Entgegengesetzte von demjenigen, was er denkt, mit dem Munde aussagt, und der Vorsatz der Nichterfüllung des geleisteten Versprechens. Er ist nach den sittlichen Grundsätzen aller Völker und nach den bestimmtesten Lehren der Schrift eines der ärgsten Verbrechen; denn er ist die factische Verleugnung Gottes, eine offenbare Gotteslästerung. Einem solchen Meineidigen ist nichts mehr heilig, und der Meineid ist daher in dem sittlichen Eindruck, den er macht, stets als eine der stärksten Erschütterungen der Sittlichkeit und Wohlfahrt der Völker betrachtet worden. 3 Mose 5, 4. Weish. Sal. 14, 25. 1 Tim. 1, 10.

c) Das Gebet und die Anbetung. Mit dem Eide hat das Gebet dieses gemein, daß jener die indirecte, dieses die directe Beziehung auf Gott, dieses Anrufung Gottes, jener Berufung auf Gott ist. Das Gebet des Christen ist im Allgemeinen nicht verschieden von der christlichen Frömmigkeit überhaupt, welche das Beten ohne Unterlaß ist, 1 Theß. 5, 17., und das herzliche Beten, ohne welches auch das mündliche keinen Werth hat. Unsittlich vielmehr ist die Anwendung von diesem ohne jenes, die leere Lippenbewegung, die äußerliche und heuchlerische Gebehrde ohne Theilnahme des Herzens. Die Pflicht des Christen ist, sich stets in betender, d. i. geheiligter Stimmung des Gemüths zu befinden. Dieß ist der Geist des Gebets und für die Wissenschaft sein Begriff. Jene Stimmung des Gemüths tritt dann auch in einzelnen Momenten der Erhebung und Andacht hervor, in denen der Mensch die reale Gegenwart Gottes empfindet. Der Zweck des Gebets ist die Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, und nicht kann es des wahren Gebets Abzweckung seyn, Gott zu irgend etwas zu be-

wegen, wozu er sich nicht durch sich selbst bestimmt hätte. Mit dieser Bestimmung im Begriff des Gebets fällt sogleich eine Menge von Einwendungen weg, welche gegen die Nothwendigkeit des Gebets vorgebracht worden sind, besonders von Kant und dem Rationalismus nach ihm. Diese Einwürfe beruhen sämmtlich auf Verkennung des Begriffs vom Gebet. Es hat den Zweck, in der Anerkennung dessen, was in Gott ist, zu bewirken, daß das, was an sich in Gott auf ewige Weise wirklich ist, es auch für uns sey, und so den menschlichen Willen in die Einheit zu versetzen mit dem göttlichen. Auf diesen heiligen Grund kann der Mensch in seinem Gebet Alles stellen, um alle, selbst irdische Güter und Wohlthaten bitten, nur daß er stets sein Wollen und Wünschen dem göttlichen Rathschluß unterwerfe. Ein solches wahres Gebet kann der Erhörung stets gewiß seyn; das wahre Gebet ist auch stets von Gott gehört und erhört, selbst in der Versagung und Vereitelung der menschlichen Wünsche; es hat und behält auch so seinen psychagogischen Werth. Das falsche Gebet hingegen hört Gott nicht und erhört es deshalb auch nicht. Das wahre Gebet ist ein solches nur durch Gott selbst. Es betet daher der Christ nicht sicherer, als wenn er Gott vorträgt, was von Gott ist; mit dem Gedanken und Wort Gottes beten, heißt wahrhaft beten; mit eigenen Gedanken und Worten hingegen beten, setzt noch den Unterschied des menschlichen und göttlichen Willens voraus; der Geist des Gebets ist vielmehr: dein, nicht mein Wille geschehe. Das vollkommenste Gebet ist und bleibt daher das, was Christus seine Jünger gelehrt hat. Christus und die Apostel empfehlen das Gebet häufig, sowohl durch ihre Lehren und Vorschriften, als auch durch ihr Beispiel. Reinhard handelt sogar vom Nutzen des Gebets, sagt auch, es sey thöricht, wenn der, welcher nichts gelernt hat, Gott bitten wollte, daß er das mit ihm anzustellende Examen gut ausfallen lassen wolle. (III. S. 642.) Das Gebet ist entweder die einfache Bitte oder Fürbitte, oder Dank-

gebet, oder Lobgebet. Es ist entweder das persönliche, oder gemeinsame. In dieser Gestalt ist es das Kirchengebet, ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Cultus. Er selbst ist die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, der Gipfelpunct des sittlichen Lebens, zu welchem dieses sich fortsetzt und erhebt. In der Anbetung als Verehrung giebt der Mensch Gott die Ehre zurück, die Gott ihm angethan; nur mit der Ehre, die er von Gott hat, kann er ihn wieder wahrhaft ehren und verehren. So ist, daß der Mensch der Anbetung Gottes gewürdigt ist, ein Werk der Gnade des Geistes, und die Pflicht des Menschen in dieser Beziehung nur die negative, der Gnade des Geistes nicht zu widerstreben. Man kann die ganze Größe und Abzweckung der Sendung Christi darin erkennen, daß er die wahre Anbetung Gottes, die reine Verehrung Gottes gestiftet hat. Ist, wie im Christenthum, das göttliche Wesen der Welt absolut offenbar geworden als der unendliche Geist, so wird auch danach die Anbetung Gottes beschaffen seyn. In den alten Natur= und Kunstreligionen ward Gott noch in der unmittelbaren Identität mit der Natur angeschaut; es kommt darin noch nicht zum Denken, sondern nur zum Schauen. Die geistige Andacht des Christen bezieht sich aber auch nicht, wie im Judenthum, nur auf Gott, wie er der abstracte Gedanke, jenseits der Welt und der unerkennbare, sondern wie er in Christo menschlich und durch den Sohn als Vater erkennbar geworden ist. Die christliche Anbetung macht schlechterdings keinen Unterschied zwischen dem Vater und Sohn in Gott, und ist somit auch Anbetung des Menschen Jesus Christus, als der in seiner Menschheit von Gott dem Sohn nicht verschieden ist. Er selbst betet wohl zu Gott, seinem Vater; er betet als Mensch zu ihm; aber *seinen* Vater nennet er ihn da, und das in einem andern Sinn, als er *unser* Vater ist. Wird hingegen der Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur, der in Christo kein Unterschied ist, auch in Bezug auf ihn noch festgehalten, so wird die Adora=

tion Christi verworfen; denn nicht irgend einen Menschen soll der Mensch anbeten, sondern allein Gott. Wer Gott in Christo nicht zu ehren und anzubeten vermag, wird ihn außer Christo, im Juden- und Heidenthum, noch viel weniger zu ehren und anzubeten vermögen, und jedenfalls ist die Entscheidung darüber nicht ohne große sittliche Beziehungen.

2) Das sittliche Leben des Gottesdienstes. Er ist der eigentlich sogenannte Gottesdienst, der gemeinsame und öffentliche. In Bezug auf ihn oder in seinem sittlichen Begriff ist zu betrachten die Herkunft desselben, die Organisation desselben und die Sabbathruhe.

a) Herkunft des öffentlichen Gottesdienstes. Aus einem großen, allgemeinen Zusammenhang geht er hervor, und wie er nur daraus entsteht, so kann er auch ohne denselben nicht bestehen. Dieß ist das allgemeine sittliche Gefühl, welches nur als heiliges, d. i. in der Religion, seine Sanction und Gewißheit findet, die Sittlichkeit, die sich als Frömmigkeit empfindet, und das Bedürfniß der Bewahrheitung derselben durch die gleiche Empfindung und die Gemeinschaft mit Anderen hat. Ist diese gemeinsame Empfindung kein Handeln nach außen, so ist sie es um so mehr nach innen, keine Passivität, sondern Activität, ja die höchste innerlichste Thätigkeit und Sittlichkeit. Sie erwächst in der Einsamkeit zur Gemeinsamkeit, aus der persönlichen Frömmigkeit, vermittelt durch den frommen Familiengeist. Ist die persönliche und häusliche Frömmigkeit erloschen, so schwindet auch der öffentliche Gottesdienst hin; denn nur aus jenen Elementen kann er sich erbauen. Die Gestalt des öffentlichen Cultus ist die Einheit in der größesten Mannigfaltigkeit der individuellen Stimmungen, auf die er, zur Objectivität gelangt, zurückzuwirken, die er zu erhöhen und als Bausteine zum Bau des Reiches Gottes zu verwenden, d. i. zu erbauen hat. Obgleich er aber nur aus den Beiträgen Aller sich bilden kann, so ist doch mit dieser Gleichheit und Vereinigung zum Gottesdienst zugleich die

größeste Ungleichheit gesetzt, und die Thätigkeit und Empfänglichkeit auf das mannigfaltigste vertheilt, so daß keiner ohne alle Activität sich nur receptiv verhalten und keiner ohne alle Receptivität nur activ seyn könnte. Mit dem Begriff des christlichen Gottesdienstes ist daher der römische Meßkanon im constanten Widerspruch, da er die Thätigkeit im Cultus nur auf die Seite des Priesters legt, womit zugleich die Activität der Gemeinde ausgeschlossen und auf das reducirt ist, was ein Jeder zu Haus ebensowohl verrichten kann; es muß daher eine zweite Form der Superstition sogleich die erstere ergänzen, nämlich, daß der Raum, zum Gottesdienst eingerichtet, ein geweihter, an und für sich heilig und wirksam sey. Daß diese Andacht als öffentliche eigentlich nur Privatandacht seyn soll, ist auch dadurch ausgesprochen, daß dieser Cultus in einer fremden Sprache vor sich geht. Geht der Gottesdienst als Privatgottesdienst oder als der persönliche durch den häuslichen hinauf bis auf den Gipfel des gemeinsamen und öffentlichen, welches der sonntägliche mit dem Festcyclus der Kirche ist, so beruht gerade das Bedürfniß des Fortschrittes und der Erhebung zu jenem höchsten Ziel auf dem Gefühl und der Gewißheit, daß die Andacht des Christen auf allen untergeordneten Stufen der persönlichen und häuslichen Frömmigkeit nicht in dem Maaß, wie dort, befriedigt ist. Es ist der Segen der Objectivität, in welche sich alle Subjectivität mit eingeschlossen weiß, daß sie zugleich Veranstaltung ist und hiemit die Kraft hat, sowohl das schlummernde Gefühl zu wecken und zum höhern Bewußtseyn zu erheben, als das heilsbegierige Gemüth zu nähren und zu stärken; indem sie alle dem Gemeinsamen sich unterordnen, bleibt keiner nach dem Maaß seiner Empfänglichkeit von dieser Zurückwirkung unberührt. Da jedoch aller öffentliche Gottesdienst in der Persönlichkeit und Häuslichkeit wurzelt, so ist ein Gegensatz dieser beiden gegen jenen ein krankhafter Zustand, wie es andererseits auch das größeste Interesse des öffentlichen Cultus ist, daß der Privatgottesdienst blühe,

und sobald er jenen unsittlichen Widerspruch gegen den öffentlichen nicht enthält, auf alle Weise befördert werde. Denen, welche über Verfall des öffentlichen kirchlichen Lebens klagen und den Besuch des öffentlichen Gottesdienstes fördern wollen, ist daher nichts besseres zu rathen, als einerseits: sehet dahin, daß der Gottesdienst in den Individuen und Familien aufkomme, aber auch andererseits: sehet dahin, daß der öffentliche Gottesdienst so organisirt sey, daß ein Jeder, sowohl von der geringsten als von der höchsten Bildung, seine Befriedigung darin finden möge.

b) Organisation des öffentlichen Gottesdienstes. Sie ist, wie alle Organisation, das Werk der Reflexion und künstlerischen Thätigkeit, deren Princip jedoch theils in dem christlichen Geiste, der im Gottesdienst seine reichste Entwickelung finden soll, theils in dem Zweck desselben nach Maßgabe der Zeit und des Bedürfnisses enthalten ist. Der Anfang des christlichen Gottesdienstes in der apostolischen Zeit war weder der gemeinsame, noch der organisirte im Sinne der spätern Zeit, nur, daß doch die Elemente des Cultus vorhanden waren, das Wort Gottes, die heilige Taufe, das heilige Abendmahl und was zu dem ersten gehörte, Gesang und Gebet. Die allgemeinsten Mittel zum Zweck der Organisation sind wohl äußerliche und der Erscheinung nach sinnliche, Zeit und Raum und die Bewegung in beiden oder die heilige Handlung, alle in bestimmter Weise zu ordnen und auf die Erbauung zu berechnen, in regelmäßiger Abfolge und Wiederkehr, doch der öftern Verknüpfung mit dem Gedanken bedürftig, damit nicht in der Todtheit des Mechanismus erstarre, was das höchste Leben des christlichen Geistes bezeugen soll. Der Organismus des christlichen Gottesdienstes steht auf dem Grunde des christlichen Glaubens und seines Lehrbegriffs, und schließt daher alles von sich aus, was demselben widerspricht, obwohl bei gleicher Festhaltung des Geistes und der Lehre die Eigenthümlichkeit der Gebräuche und äußern Einrich-

tung in den verschiedenen Landeskirchen evangelischen Glaubens wohl gestattet und zulässig ist. Unsittlich ist nur die Vermischung des protestantischen Gottesdienstes mit heterogenen Elementen, die einem andern Glauben angehören, selbst mit der Intention der Anbahnung einer künftigen Vereinigung. Der Kunstmittel kann kein christlicher Cultus gänzlich entbehren; aber die äußerste Maßhaltung in deren Anwendung geziemt der protestantischen Kirche, welche nicht, wie die römische, die Bestimmung hat, durch Sinnlichkeit und Kunstaufwand die Gemüther zur Anbetung zu reitzen. Ihr Gottesdienst muß daher nothwendig so organisirt seyn, daß, ob des Lieblichen, Sinnlichen der Geist zu seiner Manifestation nicht ermangeln kann, doch ein besonderes, etwa ästhetisches Bewußtseyn um dasselbe ganz unzulässig ist. Der Christ erscheint zum Gottesdienst in der Gemeinde nicht als der sinnliche Mensch, mit sinnlichen Ansprüchen und Bedürfnissen, sondern als der Mensch des Geistes (πνευματικός), dessen Herz und Blick auf das Ewige gerichtet, dessen Gemüth zur Anbetung des absoluten Geistes gestimmt ist, wie in ihm Vater und Sohn eins sind. Es ist deshalb auch vorzüglich die Sprache, als der unmittelbarste Ausdruck des Geistes, seiner Gedanken und Empfindungen, welche in Gesang, Gebet und Predigt das wesentliche Organ des Geistes ist. Die letztgenannten Elemente, in der Gemeinschaft mit demjenigen, was die Feier der Mysterien ist, systematisch zu gestalten, ist die wesentliche Aufgabe der Organisation des Gottesdienstes, einer Technik, deren Theorie der practischen Theologie angehört. Das Geschäft der Organisation selbst aber ist nur in dem Maaß ein sittliches, als es nicht ein einseitiges, nicht nach dogmatischen Vorurtheilen verfahrendes, nicht auch ein für allemal abgemachtes, sondern nach Maßgabe des Zeitbedürfnisses eingerichtet und das öffentliche Bewußtseyn darin berücksichtigt ist. Wird dem sonntäglichen Gottesdienst die nöthige Kraft, Feierlichkeit und Lebendigkeit gegeben, so bedarf es der förmlichen, wenn auch minder feierlichen Gottesdienste in der

Woche nicht, welche, wie gut gemeint sie seyen, das werkthätige Leben unterbrechen, weshalb sie selbst in der römischen Kirche eingeschränkt und meist abgeschafft sind. Die anglikanische Kirche folgt auch in den täglichen Gottesdiensten, am Morgen und Abend, ihrem geistlosen Mechanismus. Die apostolische Zeit, auf die man sich beruft, kann für die heutige Sitte und Ordnung des arbeitenden Lebens nicht maßgebend seyn. Es kann und soll christliches Bewußtseyn auch die Arbeit begleiten, besonders am Morgen und Abend, ohne in eigene öffentliche Gottesdienste überzugehen und dadurch dem sonntäglichen Eintrag zu thun. Giebt es außer dem öffentlichen Gottesdienste noch Conventikel, so kann Niemand sie, wo sie aus frommem Bedürfniß der Vereinigung mit den Hausgenossen oder Gleichgesinnten entstehen, für geradezu unzulässig halten. Wo der öffentliche Gottesdienst unvollkommen und unlebendig eingerichtet ist, setzen sie leicht sich mit demselben in Opposition und da ist sittlicher Mangel auf beiden Seiten. Die unverfänglichste Gestalt nehmen sie an in der Weise der Agapen, in der Absicht, die Geselligkeit durch ernste Gedanken und heitere Frömmigkeit zu erhöhen; so ohne Ausartung und geistlichen Hochmuth können sie vielfach segensreich seyn.

c) Die Sabbathruhe. Schon das Sprüchwort: Bete und arbeite, verknüpft beide mit einander, nicht nur so, daß es beide für wesentliche Prädicate eines christlichen Lebens erklärt, sondern auch so, daß es jedem von beiden seine Zeit vergönnt und anweiset. Der Gottesdienst ohne das werkthätige Leben wäre ein leeres opus operatum, das werkthätige Leben ohne Gottesdienst nichts als Selbstgerechtigkeit. Sie sind in ihrer Wahrheit nicht nur neben einander, sondern auch in einander. Das arbeitende Leben des Christen kann nie von der Art seyn, daß es das Bewußtseyn der Nähe und Allgegenwart des absoluten Geistes völlig ausschlösse oder verhinderte, und das betende und anbetende Leben des Christen kann und soll nicht ohne

die höchste, wenngleich nur geistige Thätigkeit seyn. Der practische Widerspruch zwischen beiden entsteht nur, wenn eins sich gegen das andere setzt und das Subject willkührlich nur eins von beiden erwählet und das andere ausschließt. Der Widerspruch entsteht aber auch so, daß eins sich fälschlicher Weise in das andere hineintreibt und es behindert, sich seiner Bestimmung gemäß zu entwickeln. In der römischen Kirche zeigt sich das in den die Arbeiten der Woche unterbrechenden und den Müßiggang hervorrufenden zahllosen Heiligentagen; in der protestantischen aber so, daß die Feier des Sonntags und selbst seiner Gottesdienste durch das Lärmen und das Getöse des arbeitenden Lebens gestört und behindert wird, und nicht nur so, daß dieß Andern zum Nachtheil gereicht, sondern denen selbst, welche selbst ohne öffentliche Störung keinen Unterschied zwischen Sonntag und Wochentag kennen. So ist es um die Feier des Herrntages und der Feste geschehen und eine unzuläßige Vermischung des Betens und Arbeitens eingetreten. Es giebt nun allerdings eine übertriebene Heilighaltung des Sonntags, welche nicht nur der Arbeit am Sonntag neben dem Gottesdienst, sondern auch der geselligen Freude keinen Raum vergönnt. Jenes ist die jüdische Sabbathruhe und Aengstlichkeit, dieses die protestantische, wie sie in England, mehreren Cantonen der Schweiz und bei verschiedenen Secten statt findet und selbst bei den Juden nicht ausgeschlossen, sondern gewissermaßen ein Annexum des Gottesdienstes selbst ist. Hiedurch wird der Sonntag ein Tag des Trübsinns und der Askese, was dem Begriff desselben, sofern er in der Analogie des Auferstehungstages Christi ein Tag der innigen, auch weltlichen Freude seyn soll, ganz widerspricht. Der Rigorismus der ersten Christen im Widerspruch gegen die heidnische Lebenslust hat in diesem eigenthümlichen Gegensatz seinen Grund, und kann für das sittliche Leben des Gottesdienstes in der Gegenwart nicht bestimmend seyn. Ob Arbeit und Lebensgenuß am Sonntag Sünde sey, entscheidet sich nicht durch die Erscheinung beider,

sondern durch die ihr zum Grunde liegende Gesinnung, welche auch kann die rein sittliche und christliche seyn. Der Eifer der Intoleranz geht in dieser Beziehung oft über alle Schranken, und gegen das Sittliche selbst. Man muß allerdings darauf dringen und halten, daß der Feiertag geheiliget werde; aber wie das Christenthum selbst schon Werke der Liebe und Noth zuläßt als nicht unvereinbar damit, so fragt sich, ob der Eifer wohl jeden einzelnen ähnlichen Fall der Unterlassung des Kirchenbesuchs am Sonntag geradezu als sündlich qualificiren und nicht auch der Freiheit und dem Gewissen etwas überlassen möchte. Es ist wohl etwas Großes und Herrliches um das Bewußtseyn und den Genuß des christlichen Glaubens; aber der Impuls dazu, der nicht aus der Freiheit hervorgeht, hat keinen Werth und führt leicht zur Heuchelei. Nur der ist in dem nothwendigen gegenseitigen Verhältniß von Staat und Kirche begründet, daß jener so wenig als diese die Nichtfeier, die Verunheiligung des Sonntags sittlicherweise begünstigen kann, und deshalb auch das schlechte Beispiel öffentlicher Arbeiten am Sonntag nicht geben darf. Jede Ausnahme muß wenigstens diesen Character behalten; so kann sie selbst zur Heilighaltung des Sonntags beitragen.

3) Die Seligkeit als Endzweck alles Gottesdienstes. Der christliche Cultus hat keinen Zweck außer sich selbst, keinen andern Zweck, als den seiner Selbstmanifestation. Es ist daher dieser Zweck ein solcher, der nicht wieder Mittel werden kann, so ist er vielmehr Endzweck und mit dem Cultus selbst identisch. Gott zu dienen und alles zur Ehre Gottes zu thun, ist des Christen höchste Seligkeit; er ist darin gleicherweise bei Gott, wie bei sich selbst. Gott anzubeten und in dieser Anbetung selig zu seyn, dazu ist der Mensch von Gott bestimmt und geschaffen. Der sub- und objective Geist, sich versenkend in den absoluten Geist, setzt diese seine Bestimmung im Cultus und findet sich darin wieder; dieses sein sich Finden ist das Genießen,

und dieser Genuß zugleich Theilnahme an der Seligkeit Gottes. Seligkeit ist an und für sich absolutes Prädicat oder Attribut Gottes, nicht der Natur, sondern allein des Geistes. Jene, weil sie theils die ungeistige, theils die geistlose ist, so ist sie dessen schlechthin unfähig, selig zu seyn oder zu werden. Der Mensch hingegen ist, da Geistseyn sein Wesen ist, zur Seligkeit berufen; er kann somit dazu gelangen. Die Bestimmungen aber im Begriff der Seligkeit ergeben sich aus der Idee Gottes. Seligkeit ist Leben; Leben ist Seligkeit, nicht das, welches schon die höchste Stufe der Natur ist, sondern seiner selbst bewußtes, in der Freiheit thätiges Leben; die Seligkeit kann nichts Unlebendiges, Todtes, sondern Bewußtseyn, als diese sich selbst erfassende Thätigkeit seyn. Was die Wesenheit und wesentliche Bestimmtheit des absoluten Geistes ist, Weisheit und Heiligkeit, deren Einheit ist die Seligkeit Gottes. Schon in der Natur- und Kunstreligion sind die Götter als die Seligen gedacht; aber so sind sie über die Natur hinaus als die Denkenden, Freithätigen und Beschließenden, als die Weisen und Heiligen vorgestellt. Das absolute Leben in der Weisheit und Heiligkeit ist die Seligkeit und ebendamit auch das ewige Leben. Es fängt nicht an und endet nicht; setzt nicht ab und wieder an, ist keines Zufalls, Wechsels und Bedürfnisses, keiner Abhängigkeit, Succession und Unterbrechung fähig; hiemit ist aus der Seligkeit die Glückseligkeit ausgeschlossen. Die Seligkeit, als diese unendlich in sich befriedigte, ist die höchste Thätigkeit in der höchsten Ruhe und die höchste Ruhe in der höchsten Thätigkeit. Das selige Leben ist das ewige darin, daß in ihm der Unterschied der Zeitmomente in ihrem Gegensatz, Vergangenheit und Zukunft aufgehoben ist; die Seligkeit ist nicht das Hin- und Hergeworfenseyn in dem Andersseyn der Zeit; sie ist die absolute Gegenwart. Kommt nun in dem endlichen Geistesleben, wie im Cultus, Seligkeit hervor, so kann sie nur Theilnahme an der göttlichen Seligkeit seyn, gemäß der Wesenheit des menschlichen

Geistes. Es bestimmt sich die göttliche Weisheit als menschliche Vernunft, die göttliche Heiligkeit als menschliche Freiheit; der Mensch als der vernünftige und freie ist der selige; wie umgekehrt in der Lüge und dem Haß nur die Unseligkeit ist. Allein an den Menschen kommt die göttliche Seligkeit zunächst nur als ein Sollen, und dieses setzt voraus ein Wollen, durch welches das menschliche Leben in Gott gestört und verloren gegangen ist. Es hat sich in dem Geiste das Gegentheil seiner selbst hervorgebracht, das Vernünftige sich in das Unvernünftige, das Freie sich in das Unfreie umgesetzt; doch durch den Geist selbst an ihn gesetzt, vermag die Schranke auch durch ihn selbst wieder aufgehoben zu werden. Soll dem Menschen Seligkeit wirklich zu Theil werden, so muß die Wiederherstellung seiner Vernünftigkeit und Freiheit erfolgen, und diese Redintegration und restitutio in integrum ist ihm vermittelt durch den einigen Mittler, der gekommen ist, die Sünder selig zu machen. 1 Tim. 1, 15. Die menschliche Seligkeit ist die werdende und in dem Werden noch mit dem Gegentheil ihrer selbst behaftete. So ist sie noch nicht die ewige, sondern höchstens momentane, und so lange sie nicht vollständig erreicht ist, die jenseitige. Die Seligkeit selbst, als der Complexus aller ihrer Bestimmungen, ist den Menschen selbst in ihrem Genuß nothwendig zugleich noch ein Jenseits; sie ist die Seligkeit einer andern Welt. Das Jenseits und Diesseits in der Seligkeit ist eine so tiefe als nothwendige Bestimmung ihres Begriffs, welches jedoch nicht alles und jedes wahrhaftige Seligseyn hier auf Erden ausschließt als Stufe und Vorstufe des ewigen und seligen Lebens. Es kann somit Seligkeit schon in diesem Leben anfangen, obgleich erst jenseits dieses Anfangs sich vollenden. Es ist das aber auch so kein Unterschied der Art, sondern nur dem Grade nach. Denn das Seligseyn ist nicht ein Passives, welches dem Menschen ohne sein Zuthun zu Theil würde; es heißt vielmehr: schaffet, daß ihr selig werdet. Phil. 2, 12. Auf dieß Practische in der Se-

ligkeit kommt es in der Moral an. Im Erwerben der Seligkeit nun, wie sie das Pathos selbst des natürlichen Menschen ist, fängt er selbst damit an, sie von der Glückseligkeit, gutem Essen und Trinken u. s. f., gar nicht zu unterscheiden; sie selbst ist für ihn nur vorhanden und reell in dunkler Ahnung und Vorstellung, im Phantasiren und Imaginiren; den Himmel hält er für den Ort, wo es nur lustiger hergeht, als hier auf Erden. So ist seine Seligkeit nur der Genuß des irdischen, sinnlichen Lebens, und er ist selig nur, wie er der animalische, psychische Mensch ist. Aber in solchem Sinnengenuß ist keine wahre Selbstbefriedigung, sondern jede nur Erweckung neuen Hungers, ein tantalisches Streben, welches die Unseligkeit selber ist. Christus sagt vielmehr: Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, nicht Heirathen u. dergl. An die Seligkeit aspirirt er erst, wenn er Vernunft und Freiheit als des Geistes Substanz weiß und in dem Selbstbewußtseyn sich zugleich Gottes bewußt wird. Aber auch so ist seine Personalität noch durch die Animalität bedingt und seine Seligkeit noch die beschränkte, des Fortschritts bedürftig, des Rückschritts fähig. Je mehr die Animalität sich zur Personalität läutert, verklärt und vergeistigt, desto fähiger wird er seiner Seligkeit, und dieß ist sein Standpunct und Verhalten im christlichen Cultus, in der Sittlichkeit und Frömmigkeit. Des Christen Seligkeit ist der Genuß der Liebe Gottes in Jesu Christo, die Feier dieses ewigen Festes. Als der Vernünftige sich im Dienste Gottes wissend, ist seine Thätigkeit auf das Erkennen und Wissen der ewigen Wahrheit gerichtet; sie ist der erste Inhalt der Seligkeit, und in dem Erkennen derselben, wie es zunächst Anerkennen oder G l a u b e n an die Wahrheit ist, fängt des Menschen wahre Seligkeit an. Denn die Wahrheit ist Gottes Wesenheit selbst, und ihn denkend und wissend nimmt er Theil an Gottes Seligkeit. Die wahre Wahrheit aber ist die ewige und absolute, welche der substanzielle Inhalt des Christenthums ist, und das wahre Erkennen derselben

ist das selber absolute und unendliche. Ohne Erkenntniß Gottes wie keine Seligkeit, so auch nicht einmal wahre Erkenntniß der Seligkeit. Im Glauben zur Erkenntniß Gottes in Christo gelangen, heißt nicht nur das ewige Leben erkennen, sondern auch erlangen und besitzen. Joh. 17, 3. Die Seligkeit des Christen ist an dieser Seite die Rechtfertigung durch den Glauben, welcher die Buße, das Bewußtseyn der Trennung von Gott durch die Sünde vorhergeht. Sie ist dieß Bewußtseyn, daß das Subject nur durch Gott vor Gott zu bestehen vermag, dieß Wissen und Erfassen seiner selbst in Gott, Vergebung, Versöhnung. Die wesentliche Seligkeit ist diese Gerechtigkeit, so vor Gott gilt und die nur der durch den Glauben Gerechtfertigte hat und somit wesentlich göttlich ist. Das Trachten nach der Seligkeit ist an dieser Seite das Hungern und Dursten nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und nach der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist. Matth. 5, 6. Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14. Die Seligkeit, wie sie das Leben in der Wahrheit und Gerechtigkeit oder im Glauben und in der Liebe ist, so ist sie in sich unendlich befriedigte Thätigkeit, das höchste Leben in der Geistigkeit, welches, obwohl es das niedere Leben noch an ihm hat, doch dieses Leben bereits überlebt hat, ihm abgestorben, mit Christo begraben und auferstanden ist. So ist an sich Seligkeit von der Frömmigkeit und Tugend unzertrennlich, wie auch Spinoza sagt: beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus. (Eth. 5. Prop. 42.) So lange indeß die Seligkeit noch die gestörte und unterbrochene, somit nicht die wahrhaft erreichte ist, kann allein die Hoffnung den Christen mit ihr in dem innern Verhältniß erhalten. Sie hat zu ihrem Inhalt den Glauben und die Liebe; ohne beide ist der Mensch der hoffnungslose und unselige. Des Christen Hoffnung kann wohl die wehmüthige und leidensreiche seyn, doch in die Weh=

muth selbst und Trauer sich die selige Empfindung mischen. In diesem Sinne sagt der Apostel: wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung. Röm. 8, 24. In dieser Weise ist es, daß des Christen Seligkeit die erhabene Seelenruhe, und obgleich nicht die Seligkeit Gottes, doch aber die effective Theilnahme an dem seligen Leben Gottes ist, deren Feier und Genuß allein in der Gemeinde und dem gottesdienstlichen Leben des Christen erreichbar ist. Phil. 4, 7. Wie diese christlichen Empfindungen sich im alten Bunde äußerten, hat de Wette entwickelt. (Christl. Sittenl. III. 77.)

C. Die christliche Reformation. Was unter diesem Gesichtspunct noch in Betracht kommt, ist die Kirchenverbesserung und die Volksschule, die Mission und die Kirchenzucht, endlich die christliche Theologie.

a. Die Kirchenverbesserung. Die an sich absolute Idee der Gemeinde, wie sie von Christo ausgegangen, hat ihre Realisation an der Kirche. Einerseits ruhend auf jenem unendlichen Gedanken, steht die Kirche andererseits mit allen ihren Wurzeln in der Endlichkeit. In jener Beziehung vollkommen, ist sie in dieser perfectibel, dem Wechsel und der Veränderung ihrer Gestaltung und Einrichtung, dem mannigfaltigsten Einflusse der Welt und den Verderbnissen derselben ausgesetzt und in allen Gestalten noch mit der Unvollkommenheit behaftet. Wie in keinem Menschen nachher die Einheit der Menschheit und Gottheit sich so, wie sie in Christo war, wiederholt hat, so ist auch aus demselbigen Grunde die Kirche in keiner Zeit ihrer absoluten Idee adäquat; das Gemeindeleben und das gottesdienstliche Leben bedarf der Steigerung, Verbesserung und Vervollkommnung. Sie ist die nothwendige und allgemeine Aufgabe der Kirche und findet nicht bloß statt, wo sie Epoche macht und auf das Allgemeine der Kirche zurückgeht, noch auch nur, wo sie vom Allgemeinen oder dem Kirchenregiment ausgeht, sondern auch in den engsten und kleinsten Beziehungen auf die Thätigkeit des Einzelnen. Nicht nur die am Kirchenregiment stehen, haben die

Pflicht, die sich überall zeigenden Schäden zu verbessern und Alles dem Geist der christlichen Kirche Widersprechende aus dem Wege zu räumen, sondern alle Glieder der Kirche können durch sittliches Verhalten zum Flor des kirchlichen Gemeinwesens und Gottesdienstes beitragen; wie sie es auch sind, die, wo es verfällt, die nächste Schuld davon tragen. Wieviel hat nicht selbst der schon geförderte Christ immer noch an ihm selbst, wieviel an Andern, die ihm anvertraut sind, zu bessern; jedes Wort der Belehrung und Ermahnung in der Familie, Kirche und Schule ist die fortgesetzte Kirchenreformation. Wie es dem Einzelnen begegnet, daß, ob er wohl im Fortschreiten begriffen ist, doch häufig noch Rückfälle eintreten, so auch dem Ganzen der Kirche. Es trete nur erst fleischliche Sicherheit, geistlicher Hochmuth und Uebermuth ein; es halte nur die Kirche erst sich und ihre Entscheidungen für irreformabel, wie es der Papst that vor der Glaubensverbesserung: so ist mit dieser Stabilität auch die Stagnation nicht fern und die stets weiter rückgängige Bewegung unaufhaltsam. Die Kirchenverbesserung ist nicht ein auf eine bestimmte Zeit nur beschränktes, sondern durch alle Zeit fortgehendes, nie ruhendes, stets dem vorhandenen Bedürfniß sich anschließendes Geschäft. Die, welche nur den Beruf zu haben glauben, das Bestehende zu erhalten (der Irrthum und Misbrauch hat kein Recht zu bestehen), auf das Traditionelle und Herkömmliche zu halten und allem, was sie Neuerungen nennen, zu widerstreben, halten leicht den Zustand der Kirche für blühend und unverbesserlich, indeß die Mängel sich doch an allen Seiten hervorthun. Von dem allgemeinen Standpunct des Kirchenregiments kann nie eine totale und gründliche Form ausgehen, weil es nur nach den vorhandenen Gesetzen und Einrichtungen zu verfahren hat, sondern allein von der kirchlichen Gesetzgebung (der Synode). Weil in der römischen Kirche sich der Geist der Reform auf die Verwaltung beschränkt, den Einzelnen aber, Priestern und Laien, nicht gestattet ist, sich reformatorisch zu äußern,

so bildet sie eben diese unbehülfliche Masse, welche den Geist erdrückt und sich in langweiliger Monotonie gebrechlich und altersschwach durch die Zeiten hinschleppt. Es sind vielmehr die Einzelnen, welche zunächst durch Lehren und Anträge, durch wiederholtes Dringen auf Verbesserung, durch Wissen des Bessern und Neuen das Alte verdrängt und die Repräsentation der Kirche gewissermaßen gezwungen haben, von den reformatorischen Zwecken und Bewegungen Notiz zu nehmen. Es hat demnach Niemand die Pflicht, sich erst das Recht geben zu lassen zur öffentlichen Mittheilung seiner das Heil der Kirche bezweckenden Gedanken, sondern er hat das Recht und die Pflicht dazu in seiner Stellung als Mitglied des Ganzen. Es spaltet sich so die Thätigkeit der Reformation in die ideelle und reelle oder in die theoretische und practische, jene, welche die Reform durch Gedanken und Lehren betreibt, diese, welche das Recht hat, sie auch in der Verfassung der Kirche zu verwirklichen und diese danach umzugestalten. So bedurfte auch Luther der ausführenden, Hand ans Werk legenden Macht, welche für ihn der Staat war. Es kann aber nicht fehlen, daß, zumal wenn das Feuer der ersten Begeisterung erloschen ist, der Action die Reaction gegenübertritt, und auch durch diese hat sich die Reformation durchzuarbeiten und sich in diesem Kampf selbst immer mehr zu läutern und zu befestigen. Da ergeht denn an einen Jeden die Aufforderung, wie Jeder auch den Beruf dazu hat, sich an die eine oder andere Seite zu stellen und an seinem Theil, nach seinem Gewissen, sich zu entscheiden und Parthei zu nehmen. So wird die Reform zur allgemeinen Angelegenheit, von der sich Niemand ausschließen darf. In dem Gegensatz der Partheien ist nichts gewöhnlicher, als daß für eine Neuerung angesehen wird, was gerade die Rückkehr zum reinsten und ächtesten Alterthum ist. Die protestantische Reformation im sechzehnten Jahrhundert hatte keine andere Tendenz, als die ächte biblische und kirchliche Tradition wiederherzustellen, worin alles andere gegeben und enthal-

ten war, was der Kirche mangelte; aller Fortschritt war wesentlich an diesen Rückschritt geknüpft. Darin aber, daß sie als diese Anknüpfung der Vergangenheit an die Gegenwart neu war, erlitt die gerechte Erneuerung den ungerechten Vorwurf, eine Neuerung zu seyn. Wenn hieraus sich eine Kirchenspaltung entwickelte, die man oft als ein Unglück beklagt hat, so wird nur die Frage seyn, auf welcher Seite die Schuld war. Das reine und sittliche Verhalten wird unstreitig auf der Seite seyn, welche dem Geist und Gewissen am wenigsten Gewalt anthat, ja die Emancipation desselben aus der unerträglichsten Knechtschaft war. Von keiner Seite bezweckt, ist die Spaltung in dem geschichtlichen Proceß der Nation, in dem Fortschritt zur Freiheit des christlichen Selbstbewußtseyns gegründet gewesen. Ist die geschichtliche Entwickelung des Volksgeistes einmal so weit gediehen, daß er in sich gegangen und zur Klarheit über sich selbst erwacht ist, weiß er den sittlichen und heiligen Inhalt des christlichen Glaubens ihm nicht mehr äußerlich, entrückt und fremd, sondern immanent, so ist es der absolute Geist selbst, der auf diesem Wege durchdringen und die Welt zur Freiheit des Selbstbewußtseyns erheben will. An die Stelle der Gelübde von Keuschheit, Armuth, absolutem Gehorsam tritt nun die Sittlichkeit der Ehe, des Erwerbsfleißes, und der freie Gehorsam gegen die Staatsgesetze. Wie von solcher Reform der Kirche sich auch die wichtigsten Folgen über den Staat verbreiten, so kann auch mit dem Staat der Freiheit die Religion der Unfreiheit nicht bestehen, wie es die Verkehrtheit der französischen Staatsrevolution war, sich ohne die Kirchenreformation vollbringen zu wollen, im Staat alles neu zu machen und mit der Kirche alles beim Alten zu lassen, im Staat den Protestantismus, in der Kirche den Papismus gelten zu lassen, wodurch man sich nur die größesten Verdrießlichkeiten mit der Hierarchie, den unablässigen gegenseitigen Kampf zugezogen hat. Die römische Kirche muß den Unterschied zwischen der absoluten Idee der Gemeinde, durch Christum gestiftet,

und der Kirche als Erscheinung und Entwickelung in der Zeit und Endlichkeit allezeit verkennen und sich mit jener absoluten Idee identisch setzen; nach protestantischer Ueberzeugung ist sie an ihrer erscheinenden Seite stets noch der Vervollkommnung, des Fortschritts und der weiteren Entwickelung ihres Geistes bedürftig und fähig, was ebensowohl wie von ihrer Verfassung und Gottesdienstlichkeit, auch von ihrem Lehrbegriff und dem Complex der symbolischen Bücher gilt. Sind diese in ihrer Thesis wie Antithesis der erschöpfendste Ausdruck des reinen christlichen Lehrinhalts, über welchen hinaus kein Fortschritt der Form und Fassung möglich wäre, so ist mit diesem Grundsatz das Princip selbst verkannt und verleugnet, worin die protestantische Kirche ihren Ursprung hat, in und mit welchem sie selbst nicht, wie die ihr entgegengesetzte, auf absolute Vollendung Anspruch gemacht hat, und es gilt in dieser Beziehung, was Schleiermacher sagt, daß der Geist auf gewisse Weise immer schon getödtet ist, wenn man den Buchstaben glaubt zu seinem Hüter stellen zu müssen (Die christl. Sitte, S. 436.). Dem protestantischen Princip gemäß ist an dem Werk der Reformation unablässig fortzuarbeiten und auf dem Wege das Christenthum selbst jeder Zeit desto tiefer und sicherer anzueignen. Die historische Tradition, als biblische und kirchliche, ist die Norm, nach welcher alle reformatorische Bewegung sich zu halten und zu richten, gegen die sie nicht zu verstoßen hat; aber die kirchliche Gegenwart ist in jeder Zeit eine so eigenthümliche, mit so vielen ganz bestimmten Bedürfnissen, Gebrechen und Mängeln versehene, daß die kirchliche Reform sich auf jenem Fundament in jeder Zeit auf andere und verschiedene Weise zu vollbringen hat. Es frommt nicht alles für alle Zeiten; die Geschichte steht nicht still; nur so eignet der Geist sich das Alte recht an, wenn er es in neue Formen gießen und es stets anders gestalten kann, ohne doch den ursprünglichen Sinn und Geist zu verlassen oder ihm untreu zu werden, und es ist nichts als Caprice oder Beschränktheit,

ihn in jeder neuen und eigenthümlichen Darstellung, sey sie auch abweichend von der unsrigen, gar nicht wiederzuerkennen. Eben so sehr, als dieser Freiheit in seiner Bewegung, bedarf der Geist zur Reform auch des Mittels der Publicität. Sie ist an und für sich ein sittliches, weil Gemeinschaft suchendes, Princip. Bezeichnend für den Protestantismus ist in dieser Hinsicht, daß eben mit ihm zugleich zu den früheren Mitteln der Mundrede und Handschrift das große Mittheilungs- und Verbreitungsmittel der Druckerpresse kam. Sie ist eine große sittliche Macht, ohne welche an keine Reform zu denken ist, zu der der Einzelne beitragen könnte. Die Presse unter der Scheere zu halten, wenn es von Protestanten geschieht, ist wesentlich päpstlich gedacht; so setzt sich der index librorum prohibitorum fort. Die Presse hat sogar ihren großen Werth und Erfolg darin, daß durch sie selbst die Verbreitung großer Irrthümer ein Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit wird; denn sie führt zur freien und allseitigen Erörterung, und es bildet sich auf eben dem Wege die allgemeine Ueberzeugung und was wir die öffentliche Meinung nennen. Sie stößt das entschieden Unsittliche und Verderbliche von selber aus und ist die Autorität, der sich die Einzelnen freiwillig hingeben. So nur kann die Reform in das allgemeine Geistesleben hineindringen, wie im Staat, so in der Kirche. —

Der Anfang solcher Reform ist im Volksleben die Volksschule. Ihre Bestimmung ist, den Menschen umzubilden von Grund aus, die gräuliche Unwissenheit zu vertreiben, in der er geboren ist, und ihm die Erlernung nützlicher Kenntnisse und Fertigkeiten zu gewähren. Der Volksunterricht ist ein Theil der allgemeinen Seelencultur und Volkserziehung, wovon bereits oben gehandelt worden. Nicht aber blos intellectuelle, in jedem Subject naturgemäß und individuell sich gestaltende und fortsetzende Reform ist der Volksunterricht, sondern auch ein sittliches Werk, sowohl dessen, der es an ihm selbst, als dessen, der es an Andern zu vollziehen hat; es beruht, da Wissen und Wollen an

sich identisch ist, auf wesentlich sittlichen Zwecken und Bedingungen, und ist hiedurch dem Staat immanent, für den ein Jeder im Volk sich zu bilden, und der daher für Stiftung und Ausbreitung des Schulwesens im Volk zu sorgen hat. Der Volksschule nächster Zweck ist, die Jugend zur freien Bürgerschaft, zum sittlichen Leben im Staat zu bilden, sie durch den Gedanken, als die höchste befreiende Macht, zur Liebe der Gesetze des Staats und der politischen Institutionen zu gewöhnen, und in allen Gestalten, als öffentlichen und Privatanstalten, und auf allen Stufen durch Belehrung und Disciplin die Elemente der Humanität in ihr zu entwickeln. Da dieses alles des Staats wesentliches Interesse ist, so wird durch ihn das Volksschulwesen seinem Begriff nach eingerichtet, für die zweckmäßigste Methode des Unterrichts gesorgt und nöthigenfalls auch durch Schulzwang der Zweck des Staats gefördert, durch dieses alles nicht nur der natürlichen Rohheit und Pöbelhaftigkeit entgegengearbeitet, sondern das Volk auch allmählich zur Freiheit, d. i. zum eigenen Gebrauch seiner Kräfte, angeleitet. Weniger jedoch kann durch den Staat in seiner Allgemeinheit und durch dessen Gesetze und Verordnungen, als durch die Städte und deren Corporationen zu diesem Zweck geschehen; sie haben den Beruf, die Grundsätze der Volksbildung unmittelbar in das Leben hineinzutragen und sie in diesem geltend zu machen. Da es mit der Volksschule allerdings zunächst auf Erlernen von Kenntnissen und Geschicklichkeiten abgesehen ist, und auf die Capacität, davon einen sittlichen Gebrauch zu machen, so hat man oft deshalb die Volksbildung nur als Angelegenheit des Staats betrachtet. Allein wie vom Staat die Kirche nicht zu trennen ist, so wird auch die Volksbildung so wenig von der Kirche, als vom Staat zu trennen seyn. Die Bildung der Gesinnung ist im Allgemeinen der wesentliche Zweck alles Unterrichts, und die Gesinnung ist theils die politische, theils die christliche. Wie es dem Staat um die politische Bildung durch die Schule zu thun ist, so der

Kirche um die christliche, um die Erhebung der Sittlichkeit zur Frömmigkeit. Daß beide sich einander nicht ausschließen, vielmehr in einander aufgehen, ist ein Bewußtseyn, welches früh in der Jugend selbst zu erwecken ist. Die Trennung der Schule von der Kirche kann nur auf großem Misverstand beruhen, wie der Streit des Humanismus und Realismus. Wenn der Volksunterricht die erste Erhebung über das sinnliche, materielle Interesse ist und dem Blick die Richtung giebt in das Reich des Geistes, so wird er auch nicht einseitig zu Werke gehen und die wesentlichste Provinz des Geistes übergehen. Wohl ist das Lernen und Wissen, das Ausbilden des Geistes auch an und für sich Zweck und um seiner selbst willen zu suchen. Die Kirche kann von ihrem Standpunct nicht anders, als jene Durchbildung des Geistes für Bedingung und Mittel zum Erwerb und Genuß ihrer höchsten Gnadenschätze erklären; denn ob sie zwar diese nach der individuellen Bildungsstufe eines Jeden und dem verschiedenen Maaß der Gaben und Einsichten austheilt, Gebildete und Ungebildete, als gleich berechtigt, daran Theil nehmen läßt, so kann doch keiner davon einen sittlichen Gebrauch machen, der ganz und schlechthin ohne alle Bildung des Geistes ist, und Jeder nur in dem Maaß desselben fähiger werden, als er auf einer höheren Stufe der Bildung steht. Daß die kirchliche Gemeinschaft mit ihrem Cultus nur für die Beschränkten und Ungebildeten sey, ist die Meinung vieler Verbildeten, welche sich selbst für Gebildete halten; sie ist es aber auch wirklich da, wo sich Haß aller Bildung und Philosophie (geschmacklos genug, sogar auf der Kanzel) ausspricht; dieses ist selbst Beschränktheit und Mangel an Bildung, geeignet, den Riß und die Kluft zwischen der Gemeinde und den gebildeten Ständen nur immer größer zu machen. Das Evangelium ist selbst die höchste Geistesbildung, und darum kann es sie nicht nur fordern und fördern, sondern sich auch denen predigen, die auf jeder untergeordneten Stufe derselben stehen; wie der Geistliche nur darum im Unter-

richt der Kinder mit ihnen ein Kind werden und kindlich mit ihnen reden kann, weil er das reife Mannesalter in Christo und ebendamit eine hohe Bildung erreicht hat. Es setzt sich von selbst im Verlauf der intellectuellen Entwickelung durch Fleiß und Talent, durch Geschlecht, Stand und Beruf an die Bildung eine Schranke, und dieser Unterschied macht eben jene Mannigfaltigkeit der Bildungen aus, welche die Kirche und der Staat in sich befasset. Gleichwohl nimmt, wie der Staat und die Kirche, so auch die Schule ihre besondere und bestimmte Sphäre ein, in der sie so wenig mit der Kirche als mit dem Staat zu vermischen ist. Diese drei Sphären greifen wohl in der mannigfaltigsten Weise in einander ein und bilden einen Kreis von Kreisen; aber es hat auch jede wiederum ihre Einheit in sich und ihre Selbständigkeit, worin die Unterrichtssphäre auch über verschiedene Stufen, von der Elementar- und Bürgerschule bis zur Gelehrten- und Hochschule hin sich zu bewegen und auf jeder sich in ihrer Unterscheidung und Eigenthümlichkeit zu fassen hat. Es sind dieß eben so viele Stadien und Stationen der Entwickelung des Geistes zur Freiheit, welche die Autorität, womit anzufangen, immer mehr mit dem Licht des Geistes durchleuchtet und sie auf ihren wahren Grund zurückführt. Es ist sehr falsch, wie es eine Zeitlang Mode war, von der aufwachsenden Generation das Heil der Welt zu erwarten. Die Erwartung setzt doch voraus, daß sie wohl durchgebildet und wohlerzogen sey. Wer kann sie aber erziehen und bilden, wie es recht ist, als der schon erwachsene, durchgebildete, erfahrungsreiche Lehrer. Mithin muß von diesem zuerst und dann erst von der durch ihn gebildeten Jugend alles Gute erwartet werden. Schwierigkeiten und Mängel sind noch immer und um so mehr zu beseitigen, je öfter und leichter sie sich wieder erneuern — das Experimentiren mit neuen Methoden, Lehrbüchern und Kinderfreunden; die Schwärmerei des durch allzuviel Stunden forcirten Lernens; die dadurch veranlaßte ungleiche Ausbildung des

leiblichen und geistigen Lebens; die Eitelkeitserregung durch die Censuren und Versetzungen; die zu geringe individuelle Ausbildung wegen allzugroßer Frequenz. Soll die Volksschule zur Reform der bürgerlichen Gesellschaft wirken und beitragen, so bedarf sie selbst der beständigen, nie stillstehenden Reform. Wie erbärmlich ist nicht noch immer an den meisten Orten die Lage und Besoldung der Volksschullehrer. Es muß nicht allein auf das Auswendig=, sondern auch Inwendiglernen gesehen werden, auf die Bildung der Kraft und Lust, sich Kenntnisse zu erwerben. Es mag die Zeit bis zum vierzehnten Jahre hin dem Erwerb von Kenntnissen vorzugsweise gewidmet seyn; aber von da an muß es an die Bildung der Gesinnung und des Characters gehen. Blödsinnige, taubstumme, stammelnde Kinder durch den Unterricht zu ethisiren und zu christianisiren, ist besonders eine der schwierigsten pädagogischen Aufgaben.

b. Die Mission und die Kirchenzucht. Jene ist die Erweiterung der christlichen Kirche an ihren äußersten Gränzen, diese die Befestigung im Innern derselben. In beiden ist das reformirende Princip thätig, sofern die Mission den Zweck hat, mittelst der Bekehrung zum Christenthum den Menschen von Grund aus umzugestalten und ihm ein neues geistiges Lebensprincip einzupflanzen, die Kirchenzucht aber, das Christliche an ihm durch Verdrängung des Unchristlichen wieder frei zu machen und zur Herrschaft zu bringen. Die Mission ist als Reformation Regeneration; die Kirchenzucht ist als Reformation Correction. — Die Mission, von der christlichen Kirche ausgehend, kann nur in die Ferne hinwirken, nicht in ihrem Innern thätig seyn, weil hier die Mission an dem Neugebornen sich schon in der Taufe vollbringt, durch die er ein Mitglied der christlichen Kirche wird. Die Mission ist wesentlich in dem Universalismus des Christenthums begründet, welchem zufolge es seine Gränzen nur an den Gränzen der Welt, und der Christ an allen Menschen, in welchem Raum der Welt sie leben, seine ihm von Gott

in Christo zugewiesenen Brüder hat; es ist die christliche Bruderliebe, welche nicht gestattet, irgend jemanden ohne die Kunde und Wohlthat des Evangeliums zu lassen. Diesen universalistischen Character hat keine Religion außer der christlichen; alle andern beschränken sich auf das Volk, und nur die Juden nicht mehr auf Ein Land, nachdem sie das ihrige verloren haben und in der Diaspora leben, oder überall in der Welt, wo es Geld giebt, wie Montesquieu sagt. Die muhamedanischen Völker verhalten sich gleichgültig selbst gegen den Renegaten, der ihren Glauben angenommen; das chinesische Volk beschränkt sich auch in Ansehung der Propagation seines Glaubens darauf, sich zu umzingeln, wie mit einer Mauer, und alle haben kein Interesse dabei, ihre Religionsbücher in fremde Sprachen übersetzt und verbreitet zu sehen. Mit den christlichen Missionen hingegen wirken die Bibelgesellschaften zusammen, indem sie die Bibel fast in alle Sprachen der Welt übersetzt unter nichtchristlichen Völkern verbreiten, was jedoch an und für sich und ohne die eigentlich missionarische Thätigkeit, Predigt und Unterricht, ein sehr unzureichendes Mittel der Heidenbekehrung bleibt. Die römische Kirche hat den universalistischen Character des Christenthums außer ihrer Missionsthätigkeit dadurch noch auszudrücken gesucht, daß sie Bischöfe in partibus infidelium ernennt, was jedoch nur eine leere, abstracte Formalität, nur ein Titel oder eine Art von Orden ist. Sie betreibt überhaupt auch das Missionswesen theils ganz irregulär und arrogant, indem sie selbst in ihre christlichen Provinzen Missionare ausschickt, welche in den Diöcesen und Parochien nur Störung und Verwirrung anrichten, theils aber auch büreaumäßig, rein als eine Angelegenheit des Kirchenregiments, ohne die Laien dazu in Anspruch zu nehmen, da es hingegen in der protestantischen Kirche sich auch selbst als ein Mittel zur Belebung des Interesse am Christenthum, zur Erweiterung des Herzens und Geistesblicks und zur Erhöhung der Bruderliebe wohlthätig und segensreich erwiesen hat. Und wahrlich was ist

mehr dazu geeignet, Gefühle der Sympathie aufzuregen, als ein Blick auf mehr als die Hälfte des Menschengeschlechts, welche noch ohne Kenntniß des Evangeliums ist, sitzend in der Finsterniß und im Schatten des Todes! Unglaublich und erstaunenswerth sind die Erfolge der Londoner Missionsgesellschaft in Africa, Ost- und Westindien, China, America und Australien. Ueberhaupt ist in der protestantischen Kirche bis jetzt das Missionswesen, außer in der Brüdergemeinde, nur die Angelegenheit von Privatvereinen geblieben. Ueberall aber, wo durch dieselben von einer kirchlichen Gemeinschaft aus missionirt wird, ist ein eigenthümlicher Sinn und Character, viel Heroismus und Beharrlichkeit zu diesem Geschäft erforderlich, und es ist überhaupt ein so besonderer und abweichender Beruf, daß verhältnißmäßig wohl immer nur wenige seyn werden, die ihn in freier Neigung erwählen und zu dem Ende alle gewohnten Lebensverhältnisse abbrechen, Vaterland und Alles verlassen. Man hält zur Aufmunterung dazu das Exempel der ersten, apostolischen Zeit vor; da gab es freilich für die, welche sich die Verbreitung des Christenthums angelegen seyn ließen, keinen andern Weg, als in die Ferne hin zu wirken, theils durch Briefe, theils persönlich. Heutiges Tages, wo in so vielen Ländern und in Europa überall das Christenthum einheimisch und im ungestörten Besitz ist, muß der edelste, feurige Eifer für Christum, und der Entschluß, für ihn alles zu wagen, die Fähigkeit, sich in ganz fremde Völkerindividuen, ihre Sprache, Religion und Sitte hineinzufinden, sich mit einer gewissen Neigung zu abentheuerlichen Unternehmungen verbinden, um einen Missionar mit den nöthigen Eigenschaften auszurüsten; wie man überhaupt findet, daß die Lust zu reisen und in der Fremde herumzuwandern, leicht zur Leidenschaft wird und daß auch die meisten Missionare viel heterogene und weltliche Geschäfte mit ihrem geistlichen Beruf zu verbinden pflegen, z. B. der Engländer Pritchard und Gützlaff, unser Landsmann, aus Kyritz gebürtig. Es muß allerdings die Mission überall sich

an gewisse gegebene Puncte anschließen. Gleichwie dem Einzelnen mitten in der Christenheit die Natur außer ihm, Fleisch und Blut in ihm, Familie, Volk und Staat gegeben ist, um auf dieser natürlichen und geistigen Basis seine intellectuellen und moralischen Operationen zu vollziehen, so hat auch die Missionsthätigkeit überall ihre Voraussetzungen. Es kann der einzelne Missionar selbst in der Verbindung mit mehreren sich nicht so ohne Weiteres in die wüsten Steppen von Africa begeben, ohne sofort dem Fanatismus der wilden Horden und Völkerschaften zu unterliegen, sondern sich nur an feste Handelspuncte anschließen, an denen Civilisation und Colonisation schon in irgend einer Weise festen Fuß gefaßt haben. Es treten daher die meisten deutschen Missionare in die Dienste der englischen Missionsgesellschaft; aber das giebt verworrene und verkehrte Verhältnisse; denn die englischen Gesellschaften der bischöflichen Kirche fordern entweder, daß der Missionar zu ihr übertrete, oder doch, daß er die Heiden nur zu ihr bekehre. Dieß ist ein unwürdiges Verhältniß, welches den Abfall von der deutschprotestantischen Kirche zur Bedingung der Mission macht. Man muß es den Engländern überlassen, in Indien, auf Tahiti oder in Jerusalem für ihre Kirche zu missioniren, nur müssen sie nicht dazu unsere Person oder unser Geld requiriren. Es wäre allerdings thöricht, auch in der Mission noch auf den Unterschied von lutherischem und calvinischem Christenthum zu bestehen, wie darüber neuerdings an verschiedenen Orten Deutschlands Entzweiungen und Streitigkeiten ausgebrochen sind. Es ist fast lächerlich, den Haß gegen die Union soweit zu treiben, um den letztgenannten Unterschied dem zwischen der deutschprotestantischen und römischen oder anglicanischen Kirche gleichzustellen. Dagegen kann wohl noch die Frage seyn, ob es zweckmäßig sey, eine eigene Mission zur Bekehrung der Juden, wie sie unter den Christen selbst zerstreut sind, zu organisiren. Es ist besonders dieß Absichtliche, welches dabei zum Grunde liegt, weshalb eine solche Anstalt un-

angemessen scheint. Es fehlt daher dem Unternehmen in der Ausführung die Erbitterung nicht bei den strengen, orthodoxen Juden, und der Hohn und Spott nicht bei den laxen, eleganten Juden. Die tägliche Berührung der Juden mit Christen, das Leben nach christlichen Gesetzen und Sitten, die Milderung des politischen Drucks, unter welchem sie seufzen, die Schonung und Achtung überhaupt von Seiten der Christen im Umgang mit Juden sind die besten Beförderungen des Christenthums unter den Juden, die besten Missionswege, um sie allmählich von ihren Vorurtheilen zu befreien und den Sinn für das Christenthum in ihnen anzuregen. Man muß in dieser Hinsicht Schleiermacher vollkommen recht geben, der sich entschieden gegen Missionsanstalten dieser Art erklärt hat. (Die christl. Sitte, Beil. S. 182.) (Ich muß dagegen bekennen, die Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden im Jahre 1819 mit gestiftet zu haben.)

Geht in der Mission die Bemühung der Kirche auf die Bekehrung Solcher, welche sich der christlichen Kirche noch gar nicht angeschlossen haben, so geht sie in der Kirchenzucht auf die Bekehrung Solcher, welche sich selbst aus ihr ausgeschlossen haben. Dieß kann geschehen in der Verleugnung des christlichen Gottesdienstes durch ein unsittliches Leben und Verschmähung des öffentlichen Cultus. Gegen Beides tritt von Seiten der Kirche die Zucht ein, welche als solche sich unmittelbar an die Erziehung und den Unterricht anschließt. So ist die Kirchenzucht ein Allgemeines, wesentlich Nothwendiges, auch immer Geübtes. Giebt sich in Gliedern der Gemeinde die Neigung kund, dem christlichen Geiste ungetreu sich zu verhalten, seine Lehren und Anstalten zu verachten, und Unheil und Aergerniß zu stiften, so ist es die naturgemäße oder vielmehr geistgetreue Bewegung der Kirche, die sie Verlassenden nicht zu verlassen, sich ihrer anzunehmen und sie in ihren Schooß wieder aufzunehmen, auch ihnen die unvermeidlichen Stadien der Reue und Buße nicht zu erspa-

ren, die verschiedenen Stufen der sittlichen Gymnastik und Askese nicht zu umgehen. Die christliche Kirche verhält sich in der Ausübung der Zucht durchaus pädagogisch und der häuslichen Erziehung analog, von welcher die Zucht unzertrennlich ist. Doch ist auch der Unterschied nicht zu übersehen, weil sonst sich leicht und alsobald Vorurtheile der schlimmsten Art ergeben. Der kirchliche Zustand ist wohl eingerichtet, wenn er die Zucht enthält, die in der Ermahnung liegt und das Wort der Lehre mit allem die Gewissen schärfenden Ernst an alle Einzelne gelangen läßt. Dieß mag vielleicht erschwert oder in Bezug auf Einzelne annullirt werden durch die Verachtung des Sünders gegen alle sittlichen Anforderungen, gegen die Kirche und ihre Gnadenmittel. Aber der Trost muß seyn, daß durch Zwang herangezogen und in den kirchlichen Verband gewaltsam hineingezogen sein Gottesdienst, weil unfrei, auch unwerth ist. Die Zucht und Ermahnung, welche allein zulässig ist, übt sich auf andern Wegen durch die Familie, durch die Achtung der Mitbürger, durch die Heimsuchung, durch den Geistlichen selbst, der als Seelsorger die rechten Anknüpfungspuncte zu benutzen weiß, weit sicherer und würdiger, als durch die Oeffentlichkeit des Verfahrens von Seiten der Kirche unmittelbar, um so mehr, da sie stets das Vorurtheil gegen sich hat, daß sie nur auf die Herrschaft über die Gewissen ausgehe. Es kann die Kirche ihre mündigen Glieder nicht wie unmündige behandeln, welche durch Straucheln und Ueben erst gehen lernen und der sittlichen Leitung, auch des Ernstes und der Schärfe der Eltern bei jedem Schritt bedürfen. Glieder der Gemeinde durch den Unterricht im christlichen Glauben und die Einsegnung der Kirche eingepflanzt und für reif erklärt, wenn sie entweder in einzelner That oder anhaltend sich gröblich vergehen, können um so weniger einer öffentlichen persönlichen Züchtigung unterliegen, als sie, je mehr sie noch christlich empfinden, sich selbst bußfertig züchtigen, und um so weniger zu öffentlicher Buße gezwungen und vom Gottesdienst und Al-

tar zurückgewiesen werden, je mehr sie selbst innerlich das Bedürfniß desselben empfinden; empfinden sie es aber nicht mehr, so hilft auch kein Zurückweisen und Ausschließen. Auf Exemplificationen dringen, öffentliche Kirchenbuße verlangen, das böse Beispiel wieder gut machen wollen durch persönliche Demüthigung, ist einer jener falschen Schritte, welche mehr erbittern als bessern, und in allen Gestalten den hierarchischen Beigeschmack nicht verlieren. Die Ausschließung vom heiligen Abendmahl geschieht in der römischen Kirche selbst nur in Folge des strengen Sittengerichts, welches von ihr im Beichtstuhl etablirt ist; wie aber dieses in der protestantischen Kirche nicht ist, so kann und darf auch jenes selbst mit dem notorisch argen Sünder nicht geschehen. Hat er zur allgemeinen Beichte sich eingefunden, daran Theil genommen und die Verkündigung der Sündenvergebung sich angeeignet, so würde es mehr als hierarchisch seyn, ihm das heilige Abendmahl zu versagen. Die protestantische Kirche, wo sie dergleichen beansprucht oder ausübt, ist um so weniger in ihrem Recht, als alles ihr Urtheilen nur auf das Aeußere und Erscheinende, auf Handlungen und deren Decorum sich bezieht, und auf die Verletzung desselben, welches das Aergerniß und üble Beispiel wäre. Dieß ist aber an und für sich gar nicht das richtige Object für die kirchliche Beurtheilung und Bestrafung und gehört viel mehr in die Ohrenbeichte der römischen Kirche, welche solchen Werken dann ihre sogenannten guten Werke und die Genugthuung durch dieselben entgegensetzt. Wenn also die protestantische Kirche die Gesinnungen nicht erforschen und bestimmen kann, so muß sie auch das Bestrafen unterlassen. Es ist ein sehr donatistischer Grundsatz, den auch Schleiermacher aufstellt, daß die sacramentliche Feier durchaus eine gemeinschaftliche sey, und Alle, die daran Theil nehmen, solidarisch dafür verpflichtet seyen, daß sie würdig begangen werde. (Die christl. Sitte, S. 165.) Wenn dem so wäre und das heilige Abendmahl in diesem Sinn eine gemeinschaftliche Feier wäre, daß Je=

der sich für den Andern verbürgen müßte, so könnte Keiner das heilige Abendmahl mit gutem Gewissen genießen. Schleiermacher selbst äußert: wenn unsere symbolischen Bücher sagen, die Unwürdigkeit eines Klerikers nehme dem Sacrament nicht seine Kraft, so werden noch viel weniger die unwürdig das Sacrament Genießenden demselben etwas von seiner Kraft entziehen können. Doch hält er es nicht für Unrecht, sie vom Mitgenuß auszuschließen, da auch Niemand glauben werde, man müsse den unwürdigen Geistlichen ruhig fort fungiren lassen. Schleiermacher führt Matth. 18, 15—17 an, wo Christus sagt: wer die Ermahnung der Gemeinde nicht höre, der solle gehalten werden wie ein Zöllner und Sünder. Hieraus schließt er: es scheint also klar, daß Christus die Ausschließung der Unbußfertigen vom Sacrament gefordert hat. Es ist aber dort nur von Ermahnen und Hören die Rede, und für einen Zöllner und Sünder gehalten werden heißt noch nicht, vom Abendmahl (das damals noch nicht gestiftet war) ausgeschlossen werden; vielmehr ist der Mensch ein Zöllner und Sünder, damit er sich bekehre und Buße thue, und dazu muß ihm die Veranlassung durch die Kirche nicht verweigert oder abgeschnitten werden. Es ist wenig nachgegeben, wenn die Behauptung des Bannes dahin gemildert wird, er solle nach Christi Forderung weder die völlige Ausschließung aus der Kirche, noch die Ausschließung vom Sacrament für immer seyn; denn dadurch ist Alles in die Willkühr gestellt; noch wenn gemeint wird, der Bann sey nicht aufgekommen oder zur Herrschaft gekommen, weil die bürgerliche Verwaltung sich zu sehr mit der kirchlichen vermischt und diese in jene sich aufgelöst habe. Gesondert ist die kirchliche Verwaltung von der bürgerlichen am meisten im Papstthum, und deshalb wird ihm auch wohl die Inquisition der Beichte und die Excommunication des Sünders zu überlassen seyn. Man muß auch nicht einmal hoffen, daß sie dereinst in Flor kommen werde, wenn der Zusammenhang des Einzelnen mit der Gemeinde wieder innig

geworden, denn auch dieß, wie wünschenswerth und christlich es sey an sich, soll doch nicht in die Gegensätze verwickeln, nach denen etwa die Kirchgänger die Reinen und Heiligen, und die es nicht sind, die Unreinen und Unheiligen sind. Man behauptet, in der Strenge der Kirchenzucht beweise sich kirchlicher Sinn und Gemeingeist, wahres Gemeindeleben, auch Liebe gegen die Verirrten und Sorge für ihr Seelenheil. Wenn die Sittlichkeit und Heiligkeit des christlichen Glaubens und Gemeindelebens nicht Gegenstand freier Liebe und Ehrfurcht ist, und die christliche Sitte nicht jene Zucht übt, welche, wo sie geübt wird, die beste ist, so wird auch durch die Engherzigkeit der strengsten Zucht, durch das Vorladungsrecht und die Gewaltsamkeit und Tyrannei, womit sie gehandhabt wird, kein Flor des kirchlichen Lebens und Gemeindezustandes zu erreichen seyn. Fährt die Kirche mit Bannstrahlen dazwischen, so wird sie selbst nur eine andere Art von Aergerniß geben, als welches sie bestrafen will. Was man dabei von Liebe spricht, als dem einzigen Motiv, erinnert stark an die Liebe, deren die römische Kirche sich rühmt, wenn sie kein Mittel scheut, eine Seele für die alleinseligmachende Kirche zu gewinnen, oder an das, was Montesquieu sagt, daß die spanische Inquisition keinen Juden verbrenne, ohne ihm ihre Entschuldigungen zu machen (sans lui faire ses excuses). (Lettr. pers. l. 78.) Man sagt wohl, Ausschließung von der Theilnahme am Sacrament sey keine Strafe, weil Strafen auf kirchlichem Gebiet ganz leer und sinnlos wäre. Doch wird man die Wirkung der Strafe schwerlich davon wegbringen können, wenn sie auch nur Diffamation ist. Erst müßte die bürgerliche Gesetzgebung von Grund aus geändert werden, wenn die Kirche mit solcher Strafe sollte verfahren dürfen; denn bis jetzt kann einer auf Verletzung seiner bürgerlichen Ehre klagen, wenn ihm von der Kirche dergleichen widerfährt. Man beruft sich auch wohl darauf, daß ja jede gesellige Einrichtung schon voraussetze, es werde Jeder, der daran Theil nimmt, sich in die Ord-

nung derselben fügen und nichts den Zwecken derselben Zuwiderlaufendes thun, widrigenfalls er sich allen daran geknüpften Unannehmlichkeiten aussetze. Hiebei ist ganz übersehen, was das Leben in der christlichen Kirche von allen andern Associationen unterscheidet. Mit dem christlichen Glauben in der Bibel und den symbolischen Büchern und einem darauf gegründeten Gemeindewesen ist es nicht, wie mit Statuten, an deren Befolgung die Mitglieder, etwa einer Eisenbahngesellschaft, sich gegenseitig binden, oder mit Ordonnanzen, welche von oben herab dictiren und befehlen. Es kommt auch die Bildungsstufe der Zeit wesentlich in Betracht, in welcher Beziehung eine strenge Kirchenzucht unstreitig mehr schaden, als nützen würde. Das Element, worin der christliche Glaube allein athmen kann, ist die Freiheit des Geistes und Gewissens, und ist ihm diese genommen oder beengt, so erlischt er nur, statt durch Zwang und Strafe gefördert zu seyn. Hat daher die Kirche ihre Pflicht in der Ermahnung gethan, die auch persönlich wirken kann, so muß sie dem unbußfertigen, hartnäckigen Sünder es überlassen, sich selbst auszuschließen, so hat sie der Zucht sowohl, als der Forderung Christi genug gethan. Joh. 10, 24 ff.

Es gehört an diese Seite auch das Gefängnißwesen, mit dessen Verbesserung man sich in neuern Zeiten viel beschäftigt hat, nur daß hie und da an die Stelle der alten Barbarei nun eine neue getreten ist. Dahin ist vorzüglich zu rechnen das sogenannte Zellensystem, welches auch das pensylvanische heißt und nicht nur in America, sondern auch in Frankreich vielfältig eingeführt worden. Diese Einrichtung wirkt gleich verderblich auf Leib und Seele, Gesundheit und Verstand, wie denn die Erfahrung gelehrt hat, daß im Canton Waadt, wo dieß Zellen- und Schweige-System im Jahre 1830 eingeführt wurde, 31 dieser Sträflinge vom Wahnsinn befallen wurden. Die absolute Hemmung des Sprechens ist auch der Untergang des Denkens. Man hat daher selbst in America meistens dem Auburnschen System

den Vorzug gegeben, nach welchem die Gefangenen nur in der Nacht einsam abgesperrt werden. Auch in Bezug auf die Sterblichkeit hat dieses System große Vorzüge. Man wird wohl endlich dahin kommen, die Gefangenen am Tage zu gemeinsamer, nützlicher Thätigkeit zu verwenden, und sie zum Landbau, Wegebesserung, Manufacturarbeiten zu gebrauchen, wozu freilich gehörte, daß die Gefängnisse selbst anders eingerichtet und an freien Orten, außer den Städten aufgeführt würden. In der That werden durch die bisherige Behandlung die Gefangenen nur noch mehr für alle Zukunft verdorben; es wird durch die unmenschliche Härte ihr Gefühl immer mehr abgestumpft, da man sie doch durch eine mit ihrer allmählichen Besserung fortschreitende Erleichterung ihrer Lage zur Rückkehr zum Guten ermuthigen könnte.

c. Die christliche Theologie. Sie ist unter dem sittlichen Gesichtspunct vornehmlich in ihrem reformatorischen Character zu betrachten, wie er in ihrem Begriff gegründet ist. Die absolute Religion, ursprünglich aus der Offenbarung Gottes in Christo hervorgegangen, ist in der Gemeinde sub- und objectiv nur durch das Denken, wie es zunächst Fühlen und Glauben, sodann Erkennen und Wissen ist. Das Gleiche in diesem allen ist das Denken, aber auf verschiedenen Stufen. Ohne die Idee Gottes ist auch das Gefühl nicht, sofern es ein frommes ist, und dasselbe als Wahrheitsgefühl hat sich auch auf allen höhern Stufen seiner Entwickelung nicht zu verlieren. Es ist ebenso mit dem Glauben, wodurch der Geist erst die Wahrheiten der Offenbarung sich im Bewußtseyn aneignet und überhaupt erst ein lebendiges Verhältniß zu derselben gewinnt. Tritt er in dieses Verhältniß gar nicht ein oder aus demselben heraus, so ist ihm auch Erkennen und Wissen unmöglich. Die Gemeinde nun als solche bleibt auf dem Standpunct des Denkens stehen, wie es Fühlen und Glauben ist; aber damit schließt sie Erkennen und Wissen nicht von sich aus. Vielmehr weil das Glauben ein solches ist an die absolute Wahrheit, an die Offenbarung

Gottes in Christo, welche selber absolutes Wissen ist, so hat es das Glauben von diesem seinen Inhalt her, daß es selber Wissen ist; wäre es dieß nicht wenigstens der Möglichkeit nach, so wäre es blinder Glaube. Aber der Glaube der christlichen Gemeinde ist ein solcher, der, wie er an sich Wissen ist, es auch für sich werden und das Wissen aus sich hervorgehen lassen kann. Es kommt in dieser Weise zur Wissenschaft, zu einer christlichen Theologie, welche den Gegenstand mit der Gemeinde gemein habend sich nur durch die Form des Denkens von ihr unterscheidet. Da Alles in der Theologie durch Abstraction, Reflexion und Speculation ist, welche an sich zur Integrität und Autarkie der göttlichen Offenbarung in Christo, wie auch zum Glauben daran, nicht nothwendig mit gehört, so beruhet sie wesentlich in der Unterscheidung dessen, was schon im Glauben war, in der Aufhebung der unmittelbaren Identität von Glauben und Wissen; der Glaube selbst ist es, der sich vermittelt durch Wissen oder durch dieses vermittelt wird. Die den Unterschied nicht machen wollen von Glauben und Wissen, wollen überhaupt den Unterschied nicht von Religion und Theologie, wie er doch schon durch die höhere Bildung in der Gemeinde vermittelt ist; die Gebildetsten in der Gemeinde fangen an, zu theologisiren. In diesem Unterschiede ist die Form der Vorstellung die des Glaubens in der Gemeinde, die des Begriffs, die der Theologie. Daß dieser Unterschied der Form auch ein solcher des substanziellen Inhalts sey, ist ungegründet, wie oft es auch neuerdings behauptet worden. Soviel ist klar, wenn es anders und umgekehrt wäre, die Gemeinde auf das begreifende Denken, die Theologie auf Fühlen und Glauben angewiesen seyn sollte, so würden damit diese Verhältnisse auf den Kopf gestellt. Es ist vielmehr der eine und selbige absolute Geist, der zur allseitigen Verwirklichung seiner selbst in der Gemeinde diese differenten Formen und Functionen des Christen und Theologen setzt, und zwar so, daß der Theolog zwar nothwendig der Christ, dieser

aber nicht jenes zu seyn nöthig hat. Die Theologie ist ein besonderer Lebensberuf, zu welchem nicht alle bestimmt sind, zu welchem nicht nur das christliche Glauben, sondern auch ein besonderes Bewußtseyn um das im Glauben mitenthaltene Wissen erforderlich ist. Hat man neuerlich gesagt, so wäre wohl eine Gemeinde der Wissenden von der Gemeinde der Gläubigen unterschieden, so ist das nur Spott; jeder muß es unpassend finden, die Schule eine Gemeinde zu nennen. Das Denken in der Theologie ist allerdings ein anderes, als das in der Religion. Das Denken in seiner vollkommensten Ausbildung ist das logische, und hat dieses die Religion zum Gegenstand, das theo-logische. Nur in dem Maaß, als es der Theologie um ihre wahre Form zu thun ist, worauf Alles ankommt, setzt sie sich nothwendig in die Einheit mit der Philosophie. Hiedurch setzet die Theologie sich in keiner Weise in die Abhängigkeit von der Philosophie und dem mannigfaltigen Wechsel ihrer Schulen, sondern emancipirt sich nur aus der Abhängigkeit von der Subjectivität; denn das logische, philosophische Denken ist das objective Denken in der Sache, d. i. in der Idee. Es hilft auch nichts, wenn man nur ein unphilosophisches Denken dem philosophischen entgegensetzt oder substituirt. Man kann jetzt nicht mehr, wie Wirth gegen Schleiermacher treffend sagt (in Zellers theol. Jahrb. 1845. 1 Heft, S. 105.), nachdem man die Gränzpfähle zwischen Theologie und Philosophie gehörig eingeschlagen, sich mit einer bloßen B e s c h r e i b u n g des heiligen Landes begnügen. Nachdem einmal die Philister auch in das letztere eingedrungen sind, so muß man sie entweder hinausschlagen, oder ihre Eroberung anerkennen. — Nun, das Hinausschlagen ist neuerlich oft genug von der unphilosophischen Theologie versucht worden, sowohl durch Leidenschaft als durch Machtsprüche und sonstige Gewalt; aber damit ist nichts ausgerichtet; es hilft auch nicht, nur einzelne Schwächen zu benutzen, sondern man muß sich, wie Hegel sagt, in den Umkreis der Stärke des Gegners stellen, um

ihn gehörig zu widerlegen; aber daran hat es bis jetzt gänzlich gefehlt.

Wie nun die Theologie des absoluten Inhalts des christlichen Glaubens in der Gemeinde nicht entrathen kann, so kann wohl, wie gesagt, der Einzelne in der Gemeinde, aber nicht auch diese selbst, einer Theologie entbehren. Dieß zeigt sich schon in dem Unterschied ihrer Glieder, wie ihn die Gemeinde aus sich hervorbringt, indem einige da die Leitenden, andere die Geleiteten, einige die Lehrer, andere die Belehrten sind. Von den Leitenden und Lehrern verlangt sie ein tieferes Wissen, Wissenschaft, eine besondere Vorbereitung und Ausbildung zum Kirchendienst. Sie sind die unmittelbar dienstthuenden Theologen, welche von ihrem theologischen Wissen Gebrauch machen zum Nutzen der Gemeinde. Die mittelbar für die Gemeinde Arbeitenden und ihr Dienste Leistenden sind die Theologen, durch welche jene zum Kirchendienst vorbereitet und gebildet werden. Aber die so unmittelbar und mittelbar im Dienst der Kirche Stehenden, wodurch leisten sie als Theologen ihr diesen Dienst? Durch die freie, durch keinen Dienst bestimmte und gezwungene, von nichts als von der Bewegung in der Wahrheit abhängige Wissenschaft. Sie giebt sich wohl dazu her, als Mittel verbraucht zu werden zu Zwecken außer ihr; aber dieß ist nicht ihr höchster Zweck; dieser ist die freie Erkenntniß der Wahrheit. Erst so kann der Theolog sich wahrhaft verhalten als Organ der Kirche, indem er die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Wahrheitsforschung und Wissenschaft anerkennt. Denn die christliche Religion und Kirche hat dieß ungemessene Vertrauen, daß keine Prüfung und Untersuchung, sie gehe so weit und so tief, als sie wolle, ihr schaden oder ihre Unwahrheit darthun könne. Sie hat nicht das böse Gewissen, welches der Wahrheitsforschung Gränzen setzt, noch auch die geringe Meinung von dem Lehrgebäude ihres Glaubens, es würde, wollte man mit dem Licht der Prüfung und Erkenntniß an dasselbe herangehen, sofort zu-

sammenstürzen. Der große Irrthum ist nur, die christliche Kirche habe längst, schon in alten Zeiten, die Glaubensbestimmung (das Dogma), mithin auch die Wissenschaft vom Glauben, auf eine unveränderliche Weise festgestellt, und die Einrichtung sowohl des Kanons der Schrift, als des Kanons der Kirchenlehre, für immer fixirt. So aber müßte die Kirche die Wissenschaft seyn, oder da sie doch dieß nicht seyn kann, sie ersetzen; es müßte die Kirche einen Unterschied der Wissenschaft von ihr gar nicht anerkennen, wie es die römische Kirche allerdings thut, in der daher die Wissenschaft nicht frei aufathmen, nicht zu sich selbst kommen kann. In der protestantischen Kirche hingegen ist die Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche und Wissenschaft an die Unterscheidung beider geknüpft, welche in dem Füreinanderseyn beider die gegenseitige Unabhängigkeit ist. Hiemit erhebt sich im Protestantismus die Kritik, welche von der Erkenntniß der Wahrheit unzertrennlich ist, und ebendamit hebt die reformatorische Thätigkeit der Theologie an. Sie hat die stets vorhandene Unvollkommenheit, wie im Leben und Glauben der Einzelnen, so in den Zuständen und Glaubensbestimmungen der Kirche, und die Nothwendigkeit des Fortschritts in beiden Beziehungen zur Voraussetzung. Es kann die Kirche sich in der Wissenschaft, die Wissenschaft sich in der Kirche bewegen; aber frei und ungehemmt muß die Bewegung seyn. Der eine Irrthum, daß die Kirche die Wissenschaft sey und diese von ihr für alle Zeit anticipirt sey, hat den andern nach sich gezogen, daß die Wissenschaft an alle Bestimmungen der Kirche gebunden und in diesem Sinn die gläubige, kirchliche sey. In Wahrheit ist es die größere Aufgabe der Wissenschaft, das Vernünftige, Nothwendige in den kirchlichen Glaubensbestimmungen zu erkennen, was jedoch nicht geschehen kann, ohne das Falsche und Irrige davon auszuscheiden; denn verum index sui — et falsi. Hoch zu achten ist, was in der Kirche und ihrem Glauben das Positive ist; doch kann die Wissenschaft nicht umhin, das, was darin das

Vernünftige und Nothwendige ist, noch höher zu achten. So, wie der Satz gewöhnlich lautet, die Theologie habe der Kirche zu dienen, ist er sehr zweideutig und unbestimmt, auch den politicis sehr willkommen gewesen; was das Richtige in dem Satz ist, haben sie nicht verstanden, sondern ihn auf die kirchliche Orthodoxie und die symbolischen Bücher eingeschränkt. Indem sie an diesen gleichsam ein kirchliches Landrecht haben, welches gesetzmäßig zu gelten und in allen Fällen zu entscheiden hat, erklären sie jeden Widerspruch dagegen für unrechtlich und unsittlich; sie würden auch wohl eine Revision der symbolischen Bücher, wie des Landrechts, gestatten, wenn sie, wie diese, durch die gesetzliche Macht zu vollbringen wäre; aber Abweichungen davon, Nachweisung von Irrthümern darin, Hinausgehen über diese Bestimmungen soll nicht seyn. Hiemit verkennen sie denn ganz den Ursprung und Zweck der Symbole, welche aus dem Bedürfniß ihrer Zeit hervorgegangen den protestantischen Geist nicht gefangen halten und knechten, sondern ihn von diesen gegebenen Puncten aus weiter führen und ihn frei machen sollten zu jeglichem Fortschritt. Nicht weniger hat man dem obigen Satz zufolge den theologischen Facultäten die Bestimmung gegeben, nur bestimmte Kenntnisse und gleichsam ausgemachte Wahrheiten zu lehren, und dadurch die Jugend zu künftiger Amtsführung vorzubereiten. Wenn sie aber nicht auch die haben, der Wissenschaft zu dienen, und diese möglichst weiter zu bringen, auch die Jugend im protestantischen Sinne und nach dem gegenwärtigen Bedürfniß für die Freiheit und Selbständigkeit des Denkens zu gewinnen, so wird nur der engherzigste Zelotismus und Sectengeist, Haß aller Philosophie, Witterung häretischer Gesinnungen und Beschränkung des Studiums der Theologie auf das Nothdürftigste, was man das Practische nennt, die Folge davon seyn. Es fehlt dann nichts weiter, als daß die Regierungen auch bestimmte, höheren Orts approbirte Lehrbücher zu den Vorlesungen vorschreiben, eigene Abrichtungsmethoden erfinden, um die

freien Geistesregungen in die engsten Ufer einzudämmen und mit der verlangten Rechtgläubigkeit in der Wissenschaft noch besondere äußere Vortheile verknüpfen, so wird die Gedankenarmuth und die Geistlosigkeit von allen Seiten herbeieilen und sich da recht in ihrem Elemente befinden. Wenn das Practische in der Theologie das Höchste, und dieses nur das ist, wovon sich im kirchlichen Amt unmittelbar Gebrauch machen läßt, so ist die Wissenschaft von Gott und dem christlichen Leben um ihrer selbst willen, das theoretische Erkennen der Wahrheit an und für sich, und die dadurch zu erwerbende freie Geistesbildung vom geringsten Werth. Schleiermacher, von dessen Theorie obiger Misbrauch am meisten gemacht worden, der aber die Theologie dadurch nur der speculativen Erkenntniß entgegensetzen wollte (Die christl. Sitte, II. 160.), ist doch keinesweges der Meinung, daß die Wissenschaft und deren Mittheilung in so enge Gränzen einzuschließen sey. „Gefordert muß werden, sagt er, daß diese Kenntnisse zunächst mitgetheilt werden ohne Beziehung auf den Beruf, weil sie zureichend nur mitgetheilt werden können, wenn längst zuvor begonnen wird, ehe eine Sicherheit seyn kann über die Qualification zum kirchlichen Beruf. Ausführbar aber ist wegen des unvollkommenen Zustandes des Ganzen oft nur die Mittheilung gleich in Beziehung auf den Beruf. Deshalb auf einen großen Theil der wissenschaftlichen Kenntnisse Verzicht leisten und sagen, man müsse sich an denen genügen lassen, die ganz unmittelbar zur Ausübung des kirchlichen Berufs gehörten, wäre das Verkehrteste, was sich denken läßt, wäre ein Act der Verzweiflung.“ (Die christl. Sitte, S. 401.) In der That ist der Kirche nur so wahrhaft gedient, daß die Wahrheit uneigennützig und rein um ihrer selbst willen gesucht und durch diese der unvollkommene Zustand der Kirche, wie er in jeder Zeit ist, sowohl in Dogma als Cultus verbessert und der Idee gleichförmig gemacht werde. Dazu ist die Wissenschaft nach ihrer kritischen Seite vornehmlich berufen, dieß reinigende Element zu

seyn, und sie hat dieß Werk in keiner Zeit schon vollendet, sondern in jeder frei und unablässig fortzusetzen. Nur durch solche lebendige Bewegung der Wissenschaft ist die Kirche selbst lebendig erhalten, durch den ungehemmten Gedankenfluß gegen die Erstarrung und Versteinerung in todten Formen des Dogma und Cultus geschützt. Ebenso kann, daß zwischen dem Bewußtseyn der Gemeinde und dem dogmatischen Wissen und dessen Fortschreitung eine zu große Kluft einbreche, nur durch speculative Theologie verhütet werden. Um aber so der Wahrheit und durch sie der Kirche zu dienen, muß der Wissenschaft vollkommene Freiheit gestattet seyn und sie ungehindert und ungezwungen ihre Kräfte bewegen und entwickeln können. Die Unfreiheit ist der Tod der Wissenschaft, sey diese Unfreiheit nun die sclavische Abhängigkeit vom Buchstaben der Bibel und Symbole, oder die Unterwürfigkeit unter ein sonstiges äußerliches Machtgebot. Was die Wahrheit der Bibel und Glaubensbekenntnisse und die Wahrheit aller sonstigen Autorität ist, kann selbst nur erst frei auf dem Wege der Wissenschaft erkannt und ermittelt werden. Zu diesem Standpunct hat der Geist sich in gegenwärtiger Zeit erhoben, daß er in den heiligen und sittlichen Dingen schlechterdings nichts für wahr und gewiß halten kann, was er nicht als ein wesentliches Moment des Selbstbewußtseyns weiß. Von diesem protestantischen Standpunct wird er, wie lange auch noch der Kampf dagegen daure, nicht mehr wegzubringen seyn. Die Duplicität des bisherigen protestantischen Princips, als formales und materiales unterschieden, ist in jenem einen vereinigt, welches Christus selbst ausspricht Joh. 7, 17. Die christliche Religion ist eben so sehr theoretisches als practisches Verhalten, und der Gegensatz beider in der speculativen Theologie leicht aufgelöst, wie sie überhaupt aller endlichen Verstandesgegensätze Auflösung ist. Ebenso einseitig und beschränkt ist es, die Theologie nur auf die Vergangenheit anzuweisen und sie nur als historische gelten zu lassen. Der christliche Geist, der eine so reiche Vergangenheit hat, hat

eine ebenso reiche Zukunft und ist in jeder Zeit der absolut gegenwärtige. Die geistlose Betrachtung der Geschichte ist, den Geist nur als den vergangenen zu wissen, die speculative dagegen, auch in dem Vergangenen das nicht Vergangene zu erkennen, das, was in sich unendlich und ewig ist. Erst so hebt sich die Geschichte aus dem Reich der leeren Zufälligkeiten heraus, und wird unverkennbar in ihr der dem blöden, nur auf das Einzelne gehefteten Auge verhüllte Gang der göttlichen Vorsehung. Die speculative Theologie beschränkt sich nicht auf eine psychologisch-pragmatische Darstellung des Geschehenen, sondern erkennt in der historischen Entwickelung der Kirche und ihres Dogma die einzelnen Momente der speculativen Idee selbst, somit das Wesen in dem Gewesenen, welches als solches nicht das Verwesete ist. Aus dem substanziellen Elemente der Vergangenheit in der Gegenwart eine bessere Zukunft zu diviniren und zu präpariren, ist die höchste sittliche Aufgabe der Theologie, wie sie nicht nur die traditionelle, sondern wesentlich auch die speculative ist. Zu diesem Zweck darf sie nicht faul auf den Schätzen der Vergangenheit ausruhen, sondern muß zum rüstigen Fortschritt sich entschließen, kämpfen mit dem Unverstand und vertrauen dem guten Geiste der Wahrheit und Freiheit, er werde seine Sache gewiß nicht im Stich lassen. —

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstraße 18.

Berichtigungen.

Seite 176 Zeile 6 v. o. statt C lies c.
" 237 " 2 v. u. " Indeß lies Während.
" 301 " 17 v. o. ist zu tilgen: entweder.
" 345 " 8 v. u. statt C lies c.

